

आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति र वज्रयान



आचार्य धर्मवज्र (श्रीधरशमशेर राणा)

अनुवादकः इश्वर चन्द श्रेष्ठ



आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति र वज्रयान

आचार्य धर्मवज्र (श्रीधर शमशेर राणा)

अनुवादक: ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ

सम्पादक: नारायण प्रसाद रिजाल

व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ

वि.सं. २०६१

विशालनगर, काठमाडौं

प्रकाशक : व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ

व्योमकुसुमा अनुवाद समिति :-

संरक्षक : परमपूज्य कर्माठ्ठीन्ले रिन्पोछे

प्रमुख निर्देशक : आचार्य धर्मवज्र (श्रीधर शम्शेर राणा)

सदस्यहरू : खेत्यो वागीन्द्रशील, नारायण प्रसाद रिजाल,
पुण्य प्रसाद पराजुली, हर्ष भण्डारी, विनय शम्शेर
राणा, ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ

सर्वाधिकार : व्योमकुसुमा अनुवाद समितिमा सुरक्षित

फोन : ४४९६३५२, ४४२८३२२

संस्करण : प्रथम, वि. सं. २०६९

१००० प्रति

मूल्य : ७५।-

मुद्रक : लुष प्रेस, नयाँ वानेश्वर,

फोन/फ्याक्स : ४४७२५९६

ई-मेल : lusha@mos.com.np

कम्प्युटर टाईप : विनय शम्शेर राणा, आदिदास डंगोल

आवरण चित्र : आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति ।

Dedication

I would like to dedicate this book to my beloved wife Kishu Koirala, who passed away last year, on Mother's Day (Matatirtha Aunsi) from Cancer. I wish the light of wisdom of this book will reach out to all sentient beings in their spiritual endeavours.

- Yogesh Koirala



प्रकाशकीय

त्रिरत्नशरणम् ! नमोऽमितभाय बुद्धाय ! हामीले केही वर्षदेखि यता प्रत्येक वर्ष साना वा ठूला बौद्ध ग्रन्थहरूलाई नेपाली भाषामा प्रकाशन गर्दै आइरहेका छौं । त्यसैक्रममा महायान मतिशोधन, मुनिमतप्रकाश, बोधिचर्यावतार जस्ता अत्यन्त महत्वपूर्ण धेरै बौद्धग्रन्थहरू नेपाली भाषामा उपलब्ध गराइसकेका छौं । यस वर्ष पनि बुद्धधर्मसम्बन्धी आधारभूत ग्रन्थहरू प्रकाशन गर्दै जाने उद्देश्य र प्रयासलाई कायमै राखेका छौं । त्यस क्रममा परमपूज्य गुरुपाद आचार्य धर्मवज्रज्यूको यो अतिविशिष्ट लेखलाई नेपाली र अंग्रेजी दुवै भाषामा एउटै पुस्तक “आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति र वज्रयान” नामले प्रकाशन गर्न पाएकोमा व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ आचार्यज्यूप्रति धेरै आभारी छ ।

बुद्ध धर्मका पनि विभिन्न स्वरूपहरू छन् । केही अपठित, अर्धपठित, पूर्वाग्रही र इदंसत्याभिनिवेशीहरूले सङ्कीर्ण पार्न खोजे जस्तो यो बुद्ध धर्म संकुचित र सीमित नभएर धेरै बृहत् र विशाल तथा गम्भीर र सार्वयुगीन छ । त्यसलाई राम्रोसंग बुझ्न यसका अहिले सम्म जीवित रहेका सबै स्वरूपहरूलाई तिनीहरूको आन्तरिक दृष्टिबाट हेर्नुपर्ने हुन्छ । ती मध्ये श्रावकयानको स्वरूप आफ्नै शैली र उद्देश्य अनुरूपको हुन्छ, प्रत्येक बुद्धयानको स्वरूप पनि आफ्नै शैली र प्रकृतिको हुन्छ भने बोधिसत्त्वयानका पनि आफ्नै शैली र स्वरूप छ । यी सबै यानहरू बुद्धले बताइएका हुन् यद्यपि पात्रहरू सबैमा उही थिएनन् । त्यसैले नै यिनीहरूको व्यवस्थामा समानता र भिन्नताहरू दुवै पाइन्छन् । अहिले विशेष गरेर बोधिसत्त्वयान र

त्यसको एउटा पद्धति "तन्त्र"लाई सिद्धान्ततः नेपाली भाषामा बुझ्ने र बुझाउने परिपाटी नभएकोले केही संकीर्ण सोचाइ राख्ने बौद्धहरूको जमातले एक प्रकारको भ्रम पैदा गरेर यो अमूल्य बौद्ध पद्धतिलाई नै अवमूल्यन गरी अर्थहीन देखाउने कुचेष्टा पनि नगरेका छैनन् । त्यस्ता कार्यहरूले गर्दा बुद्ध धर्मको उत्थान र अभ्युदयमा बाधा पनि पारिरहेको देखिन्छ । त्यस परिप्रेक्ष्यमा बोधिसत्त्वयानको एक विशिष्ट पद्धति "वज्रयान" र यसको मन्त्रनयका के सिद्धान्तहरू छन् ? कसरी ती बौद्ध लक्ष्यसम्म पुर्‍याउन सक्षम छन् ? कसरी तिनीहरूको शैली अबौद्ध नभएर बौद्ध नै हुन्छ ? किन तिनीहरूको आवश्यकता पर्‍यो ? भन्ने जस्ता कुराहरूको आधुनिक र परिष्कृत ज्ञानविज्ञानको दृष्टिकोणबाट व्याख्या गरिएको पुस्तकको अभाव भइरहेको थियो ।

निकट भविष्यमै संस्कृत, नेपाली, नेवारी, तिब्बती र अंग्रेजी गरी पाँच भाषा प्रकाशित हुन लागेको "आर्यमञ्जुश्रीनामसंगीति" भन्ने ग्रन्थको उपोद्घातस्वरूप यिनै बूँदाहरूलाई स्पष्ट पार्न मञ्जुश्री नामसंगीतिलाई आधार बनाएर परमपूज्य आचार्य धर्मवज्रले लेख्नुभएको लेखलाई समय र सन्दर्भ अनुसार यथार्थीय प्रकाशन गर्नु जिज्ञासु समाजलाई लाभदायक हुने देखेर व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघले यसलाई वेग्लै पुस्तकको रूपमा यसरी चाँडै नै प्रकाशन गर्न लागेको हो ।

विषय वस्तु धेरै नै गहन र गम्भीर एवं दार्शनिक भएको र आचार्यज्यूको लेखनशैली स्वभावतः नै उच्च कोटिको भएकोले यसलाई पढ्दाखेरि हतारमा नभएर उग्राउँदै पचाउँदै जाने हिसावले पढिदिनुभए पाठकलाई यो पुस्तकले अवश्य पनि ज्ञानको नयाँ आयामको ढोका खोलिदिनेछ भन्ने आशा लिएका छौं ।

आचार्यज्यूको लेख मौलिक रूपमा अंग्रेजी भाषामा भएकोले त्यसलाई नेपाली भाषामा अनुवाद गरेर समग्र नेपाली भाषी पाठक-पाठिकाहरूलाई अमूल्य गुन लगाउने हाम्रै संघका अनुवादक ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ र यसलाई सम्पादन गरिदिने उपासक नारायण प्रसाद रिजालज्यू प्रति व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ धेरै नै आभारी छ ।

यसलाई प्रकाशन गर्ने क्रममा आर्थिक अनुदान गर्नुहुने उपासक योगेश कोइरालाप्रति पनि संघ कृतज्ञ छ र यसको टाइप र डिजाइन गर्ने कार्यमा सहयोग पुऱ्याउने उपासक आदिदास ङ्गोल, माणिकदास ङ्गोल, ईश्वर चन्द्र श्रेष्ठ, विनय शम्शेर राणा लगायत अन्य विविध प्रकारले यो पुनीत कार्यमा सहयोग पुऱ्याउने ज्ञात-अज्ञात सबैलाई संघले कृतज्ञता सहित साधुवाद दिन्छ । अन्तमा, एकदिनको अवधिभित्र पनि मुद्रण गरिदिने जस्तो अनुपम सहयोग दिने लुषप्रेस परिवारप्रति यो संघ कृतार्थ नभइरहन सबैदेन । यो पुस्तकले धेरैभन्दा धेरै मानिसहरूको अज्ञान र असमझदारीको अन्धकारलाई विद्युत्ले भै तोड्न सफल होस् भनी परिणामना गर्दछौ ।

- व्योमकुसुमा बुद्धधर्म संघ

(वि.सं. २०६१)

**त्रिरत्न शरणम्
नमो अमिताभाय बुद्धाय**

इत्यपि स भगवौस्तथागतोऽहं
सम्यक्सम्बुद्धो विद्याचरणसम्पन्नः सुगतो
लोकविदनुत्तरः पुरुषदम्यसारथिः
शास्ता देवमनुष्यणा बद्धो भगवानिति

मानिसले धेरै प्रकारका वृत्तात्मक शैली जीवन ढाँचा (modes of being) हरूको विकास गरिसकेको छ । यी वृत्तात्मक शैली जीवन ढाँचा (mode of being) उसको अस्तित्वगत वातावरण प्रति उसका प्रतिक्रियाहरू हुन् । तर, बृहत्तम अर्थमा, यी विभिन्न प्रकारका वृत्तात्मक शैली जीवन ढाँचा (mode of being) लाई दुई फराकिला वर्गमा विभाजित गर्न सकिन्छ । एक ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली र अर्को इतिहासातीत । पश्चिममा, १८औँ शताब्दीतिर विज्ञानद्वारा धार्मिक प्रभुत्वको अन्त सँगै आधुनिकतावादको शुरुवात भयो । तर हामीलाई स्मरण हुनुपर्छ, कि त्यो घटना पूर्णतया पश्चात्य सस्कृतिसँग सम्बद्ध घटना थियो । पूर्वमा, वैज्ञानिक शिक्षाले धार्मिक अधिपत्यलाई कहिल्यै परास्त गरेन । वास्तवमा पूर्वीय धार्मिक पद्धतिले शुरुदेखि नै आफ्नो पश्चिमी पक्ष (counterpart) ले जस्तै विज्ञान या कुनै नवीन सोच पद्धतिलाई कहिल्यै दवाएन । अझ पश्चात्य वैज्ञानिक सोच र शिक्षाको शुरुवात पछि, २०औँ शताब्दीको पूवाँद मै बौद्ध र हिन्दू धर्मले आफूलाई उल्लेखनीय हिसाबले नयाँ ढाँचामा ढालेका मात्रै होइनन् अझ

आफ्नो परिधिभित्र यी नवीन सोच पदार्तिहरूलाई समायोजन गर्ने सक्रियता पनि देखाएका छन् ।

तथापि, १९५० पश्चात् समय पश्चात्य संस्कृतिले एउटा पलटनवाजी पल्टा (summersault) खान्छो छ । आधुनिकतावाद स्वयं भव आधुनिक नरहर पुरातन बैसिकको छ र अतिआधुनिक विचार पदार्तिको रूपमा उत्तराधुनिकतावादको लहर चलेको छ । जब आधुनिकतावादले रैखीय तर्क, पूर्ण, विश्लेषणात्मक वृत्तात्मक शैली (mode of being) बाहेक अन्य सबै वृत्तात्मक शैलीलाई अवैज्ञानिक भएको कारणले अन्धविश्वासपूर्ण र प्रादिम- विचारहीन भूतकालको अवशेषको रूपमा अवहेलना गरिरहेकै बेला, उत्तराधुनिकतावादले १८औं र १९औं शताब्दीमा सम्यक ज्ञान तथा वृत्तात्मक शैलीको एकमात्र माध्यम- न्यसैले वैज्ञानिक मानिएको तार्किक रैखीय चिन्तन पदार्तिको प्रभुत्वलाई चुनौती गर्दियो । तार्किक माध्यमले उल्लेख गरिएका "प्रयोगवादी दृष्टि भनिने रैखीय तार्किक पदार्ति मात्र एउटा सम्यक र सच्चा दृष्टिकोण हो र यसले सम्पूर्ण सत्यलाई बुझ्छ र विश्लेषण गर्न सक्छ" भन्ने कुरामा आज विज्ञान स्वयं नै न्याय विश्वस्त छैन । विज्ञान आज आफै यो उदाहरण पुराको छ कि तार्किक प्रयोगात्मक दृष्टि स्वयं आफू मात्र सीमित नभएर यसले विज्ञानको पुरातमा समेत तगारोको रूप लिनु सक्छ । न्यसैले मानिसका सम्यक जीवन र ज्ञानका बृद्धिमा ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली जुन रैखीय तार्किक चिन्तनको सन्तति हो सार्थक सहजको मात्रै हुन्छ । यो अवश्य पनि एउटा मात्र सम्यक वृत्तात्मक शैली होइन न यो वैज्ञानिक धारणा र अन्धविश्वास पदार्तिहरूले माथका दुईको अस्मिन्त्वगत वृत्तात्मक शैलीको समक्ष रैखीय प्रश्नको उत्तरमा विकसित मात्र एक वृत्तात्मक शैली हो र यद्यपि १८ औं र १९औं शताब्दी तिर

यसलाई एक मात्र सही ज्ञान पद्धति र सर्वमान्य वृत्तात्मक शैलीको
 रूपमा लिइएको थियो तर उत्तर्गर्धनिक युगमा, विज्ञानको वर्धवधामा
 बहुपक्षीय प्रगति पश्चात् सो कुरा मान्य रहन । न्यति मात्र नभएर
 यसले वस्तुको विकाससम्म पनि दिन असक्षम हुन गयो । यद्यपि
 ऐतिहासिक वृत्तात्मकशैली र यसको पृष्ठ प्रयोगवादी चिन्तन
 पद्धति यानैकि रेखीय तार्किक चिन्तनले प्रवाधको विकासमा एक
 पछि अर्को धमाकाहरू दिदै गयो, तर मानवलाई अझबढी समृद्ध
 पूर्ण र सुखी बनाउने तर्फ यो दुखद रूपमा असफल रह्यो । अझ
 यथार्थमा के देखिन्छ भन्दा यही ऐतिहासिक पद्धति र यसका सहायक
 सोच पद्धतिको एकात्मिकता (exclusivity) को कारणले नै वास्तवमा
 आधुनिक मानव अझ बढी असन्तुष्ट, विक्षिप्त र विगनो (Alien-
 ated) हुनुका साथै उसले जीवनका सम्पूर्ण अर्थहरू गुमाएको
 देखिन्छ । आइन्स्टाइन (Einstein) ले १९५० मा एकपत्रक भनेका
 थिए कि, "केवल विज्ञान एकलैले न त मानवताका सबै समस्याहरूको
 हल नै गर्नसक्छ, न त यसले मानिसका सम्पूर्ण प्रश्नहरूको उत्तर
 नै दिन्छ" । त्यस्तै १९३० को भौतिकशास्त्रका नोबेल पुरस्कार
 विजेता वेर्नर हाइजेनबर्ग (Werner Heisenberg) ले भनेका थिए
 कि, "विज्ञानले आफ्ना धारणाहरूलाई एउटा वस्तुपरक अथ दिन
 खोज्छ तर धार्मिक भाषा (Religious Language) ले समाजका
 वस्तुपरक र विषयपरक पक्षविचको यही भेदलाई न्यायनपछि, किनकि
 कसैले पनि वस्तुपरक पक्षलाई विषयपरक पक्षभन्दा ज्यादा यथार्थ
 भनी घोषणा गर्ने हिम्मत गर्न सक्दैन" त्यसैकारण हामीले यी दुई
 भाषाहरूलाई एक आपसमा मिलाउने प्रयास गर्नु हुन्न वर विगनमा
 हामी जन हिसावले सोच्न अभ्यस्त थियौं न्याभन्दा अझ सूक्ष्म
 हिसावले सोच्ने थानी बसाल्नु पर्दछ । अर्को ठाउँमा उनी भन्छन्,
 "काव्यको भाषा समाजको समन्वयको लागि विज्ञानको सटीक
 भाषाभन्दा महत्त्वपूर्ण हुन सक्छ ।" उनी फेरि भन्छन्- "आधुनिक

विज्ञान आफ्ना शुरूका दिनहरूमा एउटा स्पष्ट विनम्रताका साथ चिनिन्थ्यो । यसले केही त्यस्ता सीमित सम्बन्धहरूको बारेमा वक्तव्य (statement) दिन्थ्यो जुन यी हदहरूको दायरा भित्र मान्य हुन्थ्यो । तर या विनम्रता १९औं शताब्दी (अधुनिकताको युग) तिर आएर धेरै नै हरायो । भौतिकशास्त्रलाई समग्र प्रकृतिको बारेमा ठोक्नु गर्न सक्ने मानियो । भौतिकशास्त्र दार्शनिक हुन इच्छुक थियो र विभिन्न कुतावाट माग उठ्न थाल्यो कि, "सबै सच्चा दार्शनिकहरू वैज्ञानिक हुनै पर्दछ ।" आज भौतिकशास्त्र एउटा आधारभूत परिवर्तनबाट गुज्रदैछ, जसको सबैभन्दा स्वभावगत लक्षण हो . यसको वास्तविक स्वपरिमीमा तर्फको प्रत्यागमन ।" म यहाँ हाइजेनबर्ग द्वारा दिइएको अर्को सान्दर्भिक विवरण जोड्न चाहन्छु "आफूलाई श्रद्धामा आधारित नभएर वैज्ञानिक ज्ञानमा आश्रित मान्ने कतिपय धार्मिक पन्थहरू अन्तर्विरोधले युक्त छन् र आत्मवञ्चना (self-deception)मा अड्केका छन्" [Physics and Beyond: Across the Frontiers, the Physicist's Conception of Nature] । अरविन श्रुडिङर (Erwin Schrödinger) (नोबेल पुरस्कार विजेता, भौतिकी, १९३३) भन्छन्, "सङ्गीतले हामीलाई किन हर्षित बनाउँछ ? वा किन र कसरी एउटा पुरानो गीत सुन्दा हाम्रो आँखा रमाउँछ ?", भन्ने सम्बन्धमा विज्ञानले हामीलाई एक शब्द पनि भन्न सक्दैन । हामीलाई थाहा छ कि विज्ञानले पछिल्लो अवस्थामा तरङ्गको दबाव र खिचाव (Compression and dilation) हाम्रो कानमा पुग्दाको क्षण देखि लिएर अमूक ग्रन्थीबाट आखामा निस्कने नुनिलो द्रव्यको स्रावको क्षणसम्म हाम्रो स्नायु प्रणाली (sensorium and motorium) मा के-के हुन्छ भन्ने कुराको सिद्धान्तत विस्तृत व्याख्यान दिन सक्छ । तर यी प्रक्रिया सँगै आउने दुःखद वा सुखद सम्बेदनाहरूका सम्बन्धमा विज्ञान पूर्णरूपमा अर्नभिज छ । आएँ म कहाँबाट, र कहाँ म जान्छु ? (Whence

come I and whither I go?) यो ठूलो अगम्य प्रश्न हो, सबैकालागि उत्तिकै चनूतिपूर्ण । विज्ञानसग यसको कुनै जवाफै छैन ।" [My view of the world, Mind and Matter, Science and Humanism, What is life] । म्याक्स प्ल्याङ्क (Max Planck) (नोबेल पुरस्कार, भौतिकी, १९१८) भन्छन्, "वास्तविकता यो हो कि मनोभौतिक जगत्मा यस्तो एउटा अगम्य विन्दु छ जहाँ विज्ञान र त्यसकारण अनुसन्धानको कुनै कारणान्वेषी पद्धति व्यावहारिक धरातलमा मात्रै नभई तार्किक धरातलमा समेत अनुपयोगी हुन जान्छ र सधैं अनुपयोगी नै रहिरहने छ । यो विन्दु चेतना वा जागरूकता को आन्तरिक आभास हो ।" [Where is Science going ?] । वुल्फगाङ्ग पाउली (Wolfgang Pauli) (नोबेल पुरस्कार, भौतिकी, १९४५) को विषयमा केन् विल्वर लेख्छन्, "पाउलीको विप्लेशणात्मक र बौद्धिक विलक्षणताको वावजूद वा अझ सटिक रूपमा भन्ने हो भने उनको विलक्षणता कै कारण पाउली जोड दिन्छन् कि तर्कवाद, रहस्यवादद्वारा परिपूरित हुनुपर्दछ ।" [Quantum question: Ken Wilber] उनी यो पनि भन्छन्, "तार्किक सूत्रण/समायोजन (rational formulation)द्वारा प्रस्तुत धारणाहरू मानव विवेकको एक मात्र सम्भाव्य पूर्वानुमान हो भनेर कहिल्यै घोषणा गर्नुहुदैन ।" [Across the Frontier] । आइन्स्टाइन (Einstein) को सापेक्षतावादको सिद्धान्त (theory of relativity) प्रमाणित गर्न मद्दतगार साबित भएको सूर्य ग्रहणको चित्र उतार्ने विख्यात अभियानका नाइके सर आर्थर एडिङ्गटन (Sir Arthur Eddington) भन्छन्, "भौतिकशास्त्रले रहस्यावादलाई समर्थन नगरे तापनि यसलाई अब नकादैन ।" उनी अगाडि भन्छन्, "जति यकिनकासाथ मलाई "म सोच्दछु" भन्ने थाहा छ, त्यति यकिन मलाई मेरो कुनै पनि संसारिक भौतिक ज्ञानमा छैन । बढी अनुमानित हिसावले तर यथेष्ट युक्तिसङ्गत प्रमाणका आधारमा म यो कुरामा

विश्वस्त् छ कि तपाईंहरूसग मन छ जसले सांच्छ । यहाँ न्यसैले
 एउटा न्य जगत् छ जसको अनुसन्धान हुन बाँकी छ ।
 भौतिकशास्त्रीले आफ्ना यन्त्रहरू न्याउछ र विधिवत खोज गुरु
 गर्दछ । विभिन्न दिक्-काल (time and space) मा मिलाइएका
 परमाणु समूह (atoms and electrons) र बल क्षेत्रहरू (fields
 of forces) बाहेक अरु उसले केही पत्ता लगाउन सक्दैन, जुन
 दृष्टिगत रूपमा अजैविक (non-living) वस्तुहरूमा पाइने समान
 नै हुन्छ । उसले अन्य भौतिक गुण, उजा, तापक्रम, उत्क्रम-
 माप (entropy) आदि पत्ता लगाउन न सक्छ तर यी मध्ये कुनै पनि
 "विचारहरू सग समान हुदैनन् । यो सामान्य परमाणुहरूको पञ्ज
 एउटा सोच्ने यन्त्र कसरी नै हुन सक्छ र ?" उनले अझ भने,
 "हामीले थाहा पायौ कि मानवीय चेतनासग सम्बद्ध वातावरणको
 पूर्ण जानकारीलाइ समेट्न प्रयत्नरत भौतिकशास्त्रको ज्ञानको दायरा
 ज्यादै साधुगं र सीमित किसिमको छ । मानवीय प्रकृतिसग
 संगठन राख्ने हरेक कुरालाई एउटा मापदण्डको माध्यमबाट बुझ्न
 सकिन्छ वा भौगोलिक अक्षांश-रेखांशको कटानको आधारमा व्यक्त
 गर्न सकिन्छ भनेर कसैलाई मान्न किन जरुरी छ ?" उनले यो पनि
 भने, "म ठोक्दा गरेर भन्न सक्छु कि सबै यथार्थको गुणधर्म
 (प्रकृति) अध्यात्मिक नै हो, भौतिक हान्डन, न न वस्तु र चेतनाको
 द्वैतता नै ।" उनले अझ भन्यो, "भौतिकशास्त्रले जोडकासाथ भन्छ
 कि यसका विधिहरू प्रतिरूपवाद (symbolism) भन्दा पर जान
 सक्दैनन्" . "मन नै हाम्रो अनुभूतिमा आउने पहिलो र प्रत्यक्ष
 वस्तु हो, बाँकी सब दुरुस्थ अनुमान मात्रै हुन् ।" उनले लेखे,
 "भौतिकशास्त्रीको यन्त्रले नाप-जोख गरेको वा गणितज्ञको मेट्रीक
 सङ्केतको व्याख्या गरेभन्दा पर यदि हामीले वरीपरीको ससारको
 महत्त्व महसुस गर्न नसक्ने भए जीवन ज्यादै तुच्छ र सकृचित हुने
 छ । "हामीले हाम्रो भौतिक जगत्को अनुभूतिको दाजोमा हाम्रो

सम्बेदनाहरूको अर्थलाई ज्यादै गलत तरिकाले बुझेको छौं । वस्तुहरू देखिएभन्दा ज्यादै भिन्न हुन्छन् भन्ने पत्ता लगाउनु नै विज्ञानको कार्य रहेको छ । तथापि यो, सत्यको अति एक-पक्षीय दृष्टिकोण हो जसले वातावरणलाई नै एक मात्र महत्वपूर्ण कुरा र चेतन आत्मालाई महत्वहीन मान्दछ ।, "इंथरघाट शुरु गर्दै, इलेक्ट्रोन र अन्य भौतिक यन्त्र गर्दै हामी चेतनशील मनुष्यसम्म काँहिल्यै पुग्न सक्दैनौं न उसको चेतनामा के छ भनी अडकल्ल नै सक्छौं । उनी लेख्छन् "आफ्नो आत्मालाई आफ्नो भन्न समेत पनि भौतिक शास्त्रको अनुमति लिनु आवश्यक भैँ ठानिने अतिवादी अर्थात् अत्यव्यतीत भैँ सक्थे" [Science and the Necessary World New Pathways in Science: The Nature of the Physical World] ।

अब तपाइँले सोध्नुहोला कि मैले मञ्जुश्री नामसगीतिको बारेमा लेख्न पर्नेमा यी विभिन्न नोबेल पुरस्कार विजेताहरूको दृष्टिकोणको बारेमा किन कुरा गर्दैछु ? पाश्चात्य सस्कृति, साहित्य र कलाले १९५० मै आधुनिकतावाद र त्यसको तार्किक सोच र विश्व सम्बन्धी आन्तरिक एकपक्षीय रेखीय धारणाको प्रभुत्वलाई त्यागेर उत्तर-आधुनिकतावादमा प्रवेश गरेको थियो । केन विल्बर (Ken Wilber) लेख्छन्, "हामी पूर्व-प्रदत्त जगत्मा रहदैौं । दर्शन, मनोविज्ञान, समाजशास्त्रमा उत्तर-आधुनिक क्रान्तिको प्रभावद्वारा विकसित अधिक उल्लेखनीय मतहरू मध्येको एक मत अनुसार विभिन्न प्रकारका जगद-दृष्टिहरू (world-views) अन्तर्गत हाम्रा अनुभूतिहरूलाई वर्गीकृत, प्रस्तुत, प्रतिनिधित्व र व्यवस्थित गर्ने विभिन्न तरिकाहरू हुन्छन् । यहाँ कुनै एक मात्र विशेषाधिकृत प्रतिनिधित्व (privileged representation) भएको विविधतारहित एउटा, अखण्डित एकाग्र (monolithic) संसार छैन, बरु विविध अर्थयुक्त धेरै संसारहरू छन् । अझ, वास्तवमा यी जगद-दृष्टिहरू

प्रयाश. मधै नै युगदेखि युगसम्म र एक सस्कृतिवाट अर्को सस्कृतिमा परिवर्तन भै नै रहंका हुन्छन् (One Taste. The Journals of Ken Wilber) ।

तर आज पश्चिममा धेरै ले मान्दछन् कि उत्तरआधुनिकतावाद स्वयं पनि आफ्नो मृत्यु शैयामा पागमकको छ र पश्चिमी जगतले एउटा नया जगदर्शन (weltanschauung) को खोजी गरिरहेको छ । तर पनि नेपाल स्वभावतः हरेक कुरामा पछि परे जस्तै आधुनिकतावादमा पनि भर्खरै मात्र प्रवेश गर्दै गरेको देखिन्छ, जसलाई पाश्चात्य सस्कृतिले ५० को दशकतिरै व्यागमकको थियो । नेपाल आधुनिकतावादमा यसको "तार्किक (logical), अपचयवादी (reductionist), रेखीय (linear) र तथाकथित वैज्ञानिक दृष्टिकोण मात्र नै एक मात्र, सत्य, सटीक, वास्तविक, महत्वपूर्ण र अर्न्धविश्वासरहित (unsuperstitious) दृष्टिकोण हो" भन्ने विश्वास र धारणाका सवै त्रुटिकासाथ भर्खरै मात्र प्रवेश गर्दैगरिरहेकोले, म यो धारणा सत्य होइन भन्ने कुरा देखाईदिन जरुरी महसुस गर्दछु- जुन कुरा पाश्चात्य सस्कृतिमा पत्ता लागिसकेको छ, र जसबाट नेपालले बाँदरले भै नक्कल गर्दछ । मञ्जुश्री नामसर्गीति जस्ता अन्त्य वृत्तात्मक शैलीहरूमा हामीले सम्भवतः कुनै महत्व देख्नु अगावै यो कुरा स्पष्ट हुन नितान्त आवश्यक हुन जान्छ । किनकि अन्ततोगत्वा, मञ्जुश्री नामसर्गीति इतिहासातीत वृत्तात्मकशैली जीवन ढाँचाकै एउटा उपज हो । यो अरेखीय (non-linear) र रूपकलाक्षणिक हुन्छ । त्यसैले यदि हामी ऐतिहासिक वृत्तात्मक शैली / जीवन ढाँचाका सवै पूरक सिद्धान्त, उप-सिद्धान्तहरूका साथ त्यसैमा नै अड्कियौं भने र त्यही नै एक मात्र सही, सत्य, वास्तविक र वैज्ञानिक-आधुनिक वृत्तात्मक शैली / जीवन ढाँचा हो भनी मान्यौं भने मञ्जुश्री नामसर्गीति जस्ता कृतिहरू

स्वतः अमान्य (invalid), अर्न्धविश्वासपूर्ण (superstitious), अवास्तविक (unreal) र महत्वहीन देखिन पुग्छन् । त्यसैले त्यस प्रकारको जगद-दृष्टि (weltanschauung) को साथमा मञ्जुश्री नामसगीतिसगको सामना(encounter)ले न हाम्रो जीवनलाई समृद्ध नै बनाउछ, न त हाम्रो अस्तित्वगत पद्वतिलाई नयाँ आयाम, नयाँ अर्थ, नयाँ सम्भावना नै दिन सक्छ । "स्पष्टतः यस्ता सामनाहरू तब मात्र सांस्कृतिक रूपमा सृजनात्मक हुन सक्छन् जब अमूक विद्वानले (scholar) शुद्ध विद्वत्ता(pure erudition)को तह पार गरिसकेको हुन्छ, अथवा जब उसले आफ्ना दस्तावेजहरू (documents) को सकलन, व्याख्या र वर्गीकरण गरिसके पश्चात ती दस्तावेजहरूलाई तिनीहरूकै सान्दर्भिक धरातलमा पार्न बुझ्ने प्रयास गर्दछ"- भनी भन्दछन् मिसिया इलियाड, पश्चिमी विश्वविद्यालयमा धार्मिक इतिहासलाई एउटा विषयको रूपमा स्थापना गर्ने विश्व विख्यात सम्स्थापक एवं मिकागो विश्वविद्यालयको इतिहास र धर्म विभागका पूर्व अध्यक्ष । [The Quest: History and Meaning in Religion; Chicago University Press; 1969] ।

उनी त्यही कितावमा लेख्छन् " धार्मिक तथ्यहरूको आफ्नै वृत्तात्मक शैली / जीवन ढाँचा (mode of being) हुन्छ, जुन आफैमा विशिष्ट हुन्छ । तिनीहरू आफ्नो निश्चित जगत्भित्र आफ्नै सान्दर्भिक धरातलमा हुन्छन् । यो जगत्, तत्कालै अनुभव गर्न सकिने भौतिक जगत् होइन, भन्ने तथ्यले यिनीहरूको अवास्तविकता (non-reality) लाई नै ईंगित भने गर्दैन । कुनै एक धार्मिक तथ्य, ऐतिहासिक तथ्य हो भन्दैमा यसलाई आर्थिक सामाजिक वा राजनैतिक इतिहास जस्ता गैर-धार्मिक (non-religious) इतिहासमा बदल्न मिल्दैन । हामीले आधुनिक विज्ञानको एउटा आधारभूत सिद्धान्तलाई कहिल्यै विसर्नु हुन्न कि मापक (scale) ले नै घटना (phenomena) को

संज्ञा सदस्य इन्हीं वाक्य Henri Poincare आख्यात्मिक
 प्रश्न गद्यन 'संक्रमण' यन्त्रका माध्यमवाट भन्दा वादिक अन
 वेत्ता र अन्य तर्कवाद्वाट हासीका अध्ययन कांद्वा नगरेका
 इर्कतवदने क दुसका न्यस हासी संख्यात्ता ज्ञान प्रयाज छ भनी
 दुन्दुतु । संक्रमणयन्त्रका ज्ञातृका प्रभावट र कार्यवाधि इकट
 र्गर्गदन्तु ज्ञान प्रभावट र कार्यवाधि सद्य वदकाशिय जीवदन्तु
 विन्दने समान इन्दुन । प्रवर्गये पनि हासी एतुता वदकाशिय जीव
 न हा नर क न्या हासी न्याने मात्र हा न । संक्रमणटका स्तर नर
 in the scope of study मा हासी जवाक दिन विचारिचानुन सक्यै ।
 नर मानव हीटुका स्तर नरमा । जसका कारणमा हासीकाट एतुता
 वर्गीभावीय घटन zoological phenomenon को नरमा प्रयत्न
 एने सकन दुपयार्गिता भन इन्दु । जवाकको संख्यात्ता कन शका
 र्गदने 'Patterns in Comparative Religions, Mircea
 Eliade, New York, 1958' ।

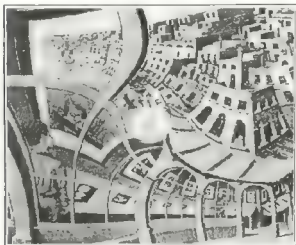
विन्दने यई कर नानसर्गिक संख्यात्तामा पनि भन
 सिक्यै । ए एतुता विचारिचानुन दन्तवज इन सकन । संख्याट
 संक्रमणवाट विचारिता एनेन पनि संख्यात्ता जसकाट ऐतिहासिक
 क समानता नछ । अदि निम्नमात्रमा एतुता क नानसर्गिक
 मनका लाने मात्र हा न । नानसर्गिक एतुता प्रामेक घटन
 ritual phenomenon हा र विविध दुन्दुतवदने भने भै
 'कर्त' पनि प्रामेक घटन एतुता प्रामेकानि hierophany हा
 छाने । अरुन जवनकाट एतुता इकट्टैकरा । एतुता इन्दु नरक
 इकट्टा जसका एतुता प्रामेक समानता profane वस्तु क कर्तव
 कुने नरिच अरुन अरुनका । संख्याट एतुता एतुता कर्मा नानसर्गिक
 सदस्य । अरु इन्दुमा एतुता प्रामेकानि माध्यमवाट परिवर्तन
 क न्या इकट्टा पनि इन्दु र प्रामेकानि क नरमा इन्दुन । अकट

disguised पॉन इतपछु निश्चित धार्मिक समुदायभन्दा बाहिरको सबैको लागि या प्रच्छन्न अप्रकट रहन्छ । [Literary Imagination and Religious Structure, Mircea Eliade: Lecture presented at the University of Chicago] ।

यो नामसर्गातिको गडुटा राम्रो व्याख्या हो । यो गडुटा धर्मविर्भाति हो जसले गडुटा रीक्षित व्यक्तिको सामु गडुटाको सबैत्र वस्तु प्रकट गरिदन्छ जसको अर्थात्भनको सबै सबैत्र वस्तुलाई प्रच्छन्न अप्रकट भ्याडो नै रहन्छ । यो निर्माइको लागि अत्यन्त असह्य र उदाहरणीय हुन्छ जसलाई यसले आफ्नो परिवर्तन प्रकट गरिदन्छको हुन्छ । यो अन्त्यधिक रेसुंगो मनस्थिति भएका अपचयवादीहरू reductionists को लागि गडुटा निश्चिन्तक अकडो र सम्भवत अन्तिमवस्तुगत नन्वमन्त टुनामन्त superstitious mumbo jumbo मात्रै पॉन हुनसक्छ ।

हाम्रो मनमा स्पष्टसग कुराको etched । यो गडुभासि सगै नामसर्गातिको बहिरगदगी, kaleidoscope जसले निरुको यात्रा शुरू गरै । मैले नपढेको सबैधान गरिदैन जसो हुन्छ कि यस यात्रामा नपढेको अगाडि जे प्रकट हुन आउछ त्यो पुरानो नपढेको आफ्नै जगद-दृष्टि र वस्तुत्वको जेको जेवन दुखको सीमितता र सरसलमा आधारित हुन्छ । अधुनिक मननान्तक विज्ञान Cognitive Sciences ले 'व्यक्तिमे जसलाई दिइएको बाहिरी जगत्लाई अनुभव गर्दैने अधिन जसले जे र जसको सम्बन्धहरूमा अन्तरिकतामा आउने उक्त स्वभावहरूको अकडोमा आधारित जगत्को निर्माण र पुनर्निर्माण गर्दछ ।' भन्ने पछ्याइ प्रमाणित मात्रै होइन त्योभन्दा बढी नै गेरे देखिइसकेको छ । [Actual Minds, Possible Worlds, Jerome Bruner, world

renowned art psychologist, Harvard University Press/ Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding; Humberto R. Mathurana Ph.D & Francisco J. Varela Ph.D.; Shambhala; Boston & London] ।
विश्वविख्यात चित्रकार एम सि एशर (Maurits Cornelis Escher) ले आफ्नो “द पिक्चर ग्यालरी” नामक कृतिमा हाम्रो अवस्थाको स्पष्ट चित्रण गरेका छन् ।



माथो एम सि एशर “द पिक्चर ग्यालरी”

हामी यहाँ (यस चित्रमा) देख्छौं कि चित्र अवलोकन गरिरहेका व्यक्ति स्वयं नै चित्रका अंग हुन् । अर्को शब्दमा, उनले स्वयंलाई नै त्यस चित्रमा देख्छन् । प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक गेर्त/गेर्त (Goethe) (प्रायः नेपालीहरूले गोथे उच्चारण गरेको पाइन्छ)ले भने भैं “संसार एउटा दर्पण जस्तै हो । जव हामी यसमा हेर्छौं हामीले आफैलाई देख्छौं । त्यसैले बहुरूपदर्शी नामसर्गीतिको यस यात्रामा तपाईंले जे जस्तो देख्नुहुन्छ, त्यो तपाईंको अनुहार हो भन्ने कुरा याद

गख्नुपर्दछ । तपाईंले नामसंगीतलाई आफ्नो अनुहार रुपान्तरित गर्नेदिन राजी हुनुभएको खण्डमा मात्र तपाईंले सम्भवतः केही नयाँ, उत्साहपूर्ण र समृद्धिपूर्ण देख्न सक्नुहुन्छ ।

पुस्तकको नाम हो मञ्जुश्रीनामगीति । काङ्ग्युरको तन्त्र खण्डमा उल्लेख भएअनुसार यसको लामो रुपान्तरण वा पूरानाम "मञ्जुश्रीजानसत्त्वस्य परमार्था नामसंगीति" हो । यसको प्रयोग काठमाडौंका नेवारहरूले मात्रै नभई, हिमाली वज्रयान बुद्ध धर्मका चारै परम्पराहरू र तसर्थ तिब्बती वज्रयान बुद्ध धर्मले पनि गर्दछ । सम्पूर्ण माथिल्लो मुस्ताङ्ग(लो युल्), साक्यपा हो, अधिकतर मनाङ्ग काग्युपा हो, र हिमाल वारिका नेपाली जनजाति समूहहरू निङ्गमापाहरू हुन् । नामसंगीति, हिमाल वारिको नेपाली भेकमा पाइने तीनै सम्प्रदायमा श्रद्धा, पाठ र प्रयोग गरिने पुस्तक हो । तिब्बती शरणार्थीहरू मध्येका बाहेक वास्तविक गेलुग्पाहरू नेपालमा भेटिदैनन् । तर तिनीहरूले पनि नामसंगीतिको प्रयोग अरु सम्प्रदायहरूले जति कै गर्दछन् । सम्भवतः यो पुस्तक समग्र वज्रयान परम्परामा नै उत्तिकै श्रद्धा गरिने पुस्तकहरू मध्यको एक हो, चाहे त्यो मध्य एसियाई, मंगोलियाई वज्रयान होस्, या चारै परम्परासहितका तिब्बती या हिमालवारिका नेपाली भेकका तीनै परम्पराहरू होउन् वा नेवारी वज्रयान । तिब्बती तेङ्ग्यूरमा भारतीय र तिब्बती गुरुहरूले लेखेका अनेकौं भाष्य या टीकाहरू पाइन्छन् । जस्तै:-

- १) चन्द्रगोमी (छैठौं शताब्दी, सम्भवतः चन्द्रकलाप व्याकरणका वैयाकरण (grammarian) यिनी नै हुन्) कृत आर्य मञ्जुश्री नामसंगीति महाटीकानाम
- २) विमलमित्रकृत अमृत कणिकानाम आर्य नामसंगीति (आठौं शताब्दी) उहाँ तिब्बतमा बुद्ध धर्मका संस्थापकहरू, गुरु

पदमसंभव, माहस्थविर उपाध्याय भिक्षु शान्तरक्षितहरू मध्येकै एक हुनुहुन्थ्यो ।

- ३) डोग्मी हेरुककृत नामसंगीतिवृत्ति । छैठौँ-आठौँ शताब्दी।
- ४) एक अज्ञात भारतीय लेखकको नामसंगीतवृत्ति त्रि-नयप्रकाश-करणदिपनाम
- ५) स्मृतिज्ञानकीर्ति (लिलावज्रका शिष्य(अनुयायी) कृत मञ्जुश्री नामसंगीतिलक्षभाष्य
- ६) चन्द्रभद्रकीर्ति (मञ्जुश्रीमित्रका अनुयायी) कृत आर्यमञ्जुश्री-नामवृत्ति
- ७) सूर्यश्रीज्ञानको टीका
- ८) नरेन्द्रकीर्तिकृत आर्य मञ्जुश्रीनामसंगीतिनामवृत्ति
- ९) तिब्बती भाष्यहरू मध्ये सवैभन्दा प्रसिद्ध भाष्य हो पदमकापो कृत आर्य मञ्जुश्री नामटीका विमलप्रभा [Chanting the Names Mañjushrā; Prof. Alex Wayman; Shambala]

तर यी सब त तिब्बतको तेङ्गयूर भित्र पाइने केही भाष्यहरूमात्र हुन् । भिक्षु धर्मसागरले २०२६ वि.स. (१९७० ई.स.। मा रिन्चेन जाङ्पो (रत्नभद्र) को टीकाको नेवारीमा अनुवाद गर्नुभएको छ । मलाई विश्वास छ, माथि उल्लिखित मध्ये केही भाष्यहरू मूल सस्कृतमा र सम्भवतः अन्य धेरै भाष्यहरू बज्राचार्यको पुस्तकालय वा आगम छैं (Āgama room) को सःफूहरूमा त्यति कै थन्किएको अवस्थामा रहिरहेको हुनुपर्दछ । यी भाष्य/टीकाहरूलाई पनि बाहिर ल्याउन सकेको खण्डमा वास्तावमै अति राम्रो हुने थियो । मञ्जुश्री नामसंगीतिमाथि जम्मा दुई भिन्न परिप्रेक्ष्य/दृष्टिकोणबाट टीका गरिएको/लेखिएको पाइन्छ :-

- १) योगतन्त्र परिप्रेक्ष्य/दृष्टिकोण जस्तै:- स्मृतिज्ञान, मञ्जुश्रीमित्र, चन्द्रभद्र आदिका टीकाहरू र

२। अनुत्तर योग तन्त्रको परिप्रेक्ष्य/दृष्टिकोण जस्तै:- गुह्यसमाज खाले टीका

वज्रयान परम्परासग परिचित नभएकाहरूको लागि अब प्रश्न उठ्न सक्छ कि, "योग तन्त्र के हो र अनुत्तर तन्त्र के हो ? यो एउटा अनकूल प्रश्न नै हो किनकि नामसगीति वज्रयान/महायान/तन्त्रयानको एउटा पुस्तक हो, र यसले "वज्रयान के हो ? बुद्ध धर्ममा मन्त्र र तन्त्रहरू कसरी भए ? बुद्धले नै यी कुराहरूको शिक्षा दिनुभएको हो त ? आदि इत्यादि. . ." जस्ता अन्य प्रश्नहरूलाई पनि निम्त्याउँछ तसर्थ पहिले यिनै प्रश्नहरूलाई नै लिउं । नामसगीति आफैले दावा गर्छ कि शाक्यमुनि बुद्ध स्वयंले नै यसको देशना गर्नुभएको थियो । यस पुस्तकको दोस्रो परिवर्त यसरी प्रारम्भ हुन्छ:-

अथ शाक्यमुनिर्भगवान् द्विपदोत्तमः ।

(यसरी शाक्यमुनि भगवान्, सम्यक सम्बुद्ध, द्विपादहरूमा सर्वश्रेष्ठ...)

शाक्यमुनिले कसलाई देशना गर्दैहुनुहुन्थ्यो ? पहिलो परिवर्तको प्रथम छैठौं र अन्तिम श्लोकहरूले नै यो स्पष्ट गरिदिन्छ कि उहाँले वज्रपाणिका प्रश्नहरूको उत्तर दिदै हुनुहुन्थ्यो । "एवम् अध्येष्य गुह्येन्द्रो वज्रपाणि..."। देशना कुन स्थानमा भएको थियो ? सूत्रहरू अक्सर उल्लेख भएको जस्तो यो देशना जेतवन वा त्यस्तै अन्य कुनै स्थानमा भएको थिएन । अवश्य पनि उहाँले एउटा बोधिसत्त्व देवलाई उत्तर दिदै हुनुहुन्थ्यो, त्यसैले शाक्यमुनिले देशना गर्नुभएको स्थान एउटा देवलोक हुन सक्छ । पाली त्रिपिटकले समेत यो कुरा स्पष्ट पारेको छ कि शास्ताले देवहरूलाई यहाँ र तिनीहरूको लोक गरी दुवै स्थानमा धेरै पटक देशना गर्नुभएको थियो । धेरै देवहरू शास्तासग प्रश्न गर्न जेतवन वा अन्य स्थानहरूमा आउने गर्थे । तर हाम्रो सन्दर्भमा अझ उपयुक्त दृष्टान्त त

दीर्घनिकायको महापरिनिर्वाण भुत्तको त्यो प्रसङ्ग हो जहाँ मारले शास्तालाई परिनिर्वाण हुन बिर्ली गर्दा शास्ताले जवसम्म उहाँको उपदेश देवता र मनष्यहरूमा गम्भिर फेँलिनै नतवसम्म उहाँ परिनिर्वाण हुनुहुने छैन भनी जवाफ दिनभएको थियो ।

याव देवमनुस्मोही मष्यकामित

।जव सम्म त्यो धर्म, देव र मनुष्यहरू माझ फैलिनै छैन ।

शास्ताले देव र मनुष्यहरूलाई देशना गर्नुभएका तथ्य बुद्ध धर्मको वृत्तात्मक शैली जीवन ढाँचा mode of being को अग मात्रै नभएर धर्मविभूति (hierophany) को पनि अग हो । यो तथ्यलाई रट्ट गर्ने प्रयास- शास्ता देवमनुष्याना (बुद्ध देव र मनुष्यको शास्ता हुनुहुन्थ्यो भन्ने तथ्यसँग बाझ्ने मात्र नभई यसले बौद्ध वृत्तात्मक शैली mode of being) र धर्मविभूति (hierophany) लाई पाश्चात्य रेखीय अपचयवादी दृष्टिकोण अन्तर्गत स्थापित गर्न स्वरूप नै बडाइ दिन्छ । अन्तर्गतत्वा, हरेक कुगलाई रेखीय अपचयवादी दृष्टिकोण अन्तर्गत उपयुक्त बनाउनु, पाश्चात्य सांस्कृतिक घटना (Western cultural phenomena) नै हो, जुन "यस्ता किसिमको सोच, मानव सोचको चरमोत्कष हो" भन्ने दम्भमा आधारित हुन्छ [Mircea Eliade: Waiting for the dawn] । विद्वानहरूमा सामान्यतया पाइने यस्ता अपचयवादी प्रवृत्तिहरूले बुद्ध धर्मको वास्तविक वृत्तात्मक शैलीलाई बुझाउनुको सट्टा भनै टाँगेर पठाईदिने गर्दछन् । प्राध्यापक मिर्मिया इलियाडले भने अनुसार "मानौ एउटा धार्मिक इतिहासकारले यदि समग्रभित्र अस्ट्रेलियनहरूको वृत्तात्मक शैलीलाई बुझ्नेको छैन भने उसले अस्ट्रेलियन धर्महरूलाई बुझ्नेकोछु भनेर भन्न सक्दैन" [Mircea Eliade: The Quest. History and Meaning in Religion] । विश्वविख्यात कला मनोवैज्ञानिक तथा न्युयोर्क युनिभर्सिटीमा

मनोविज्ञानका रिसर्चका प्राध्यापक जेरेम ब्रुनर भन्छन्, "नयाँ, अभि-
सक्त, अभिव्यञ्जनप्रकारका तर्कशास्त्र (modal logic) अन्तर्गत
कुनै प्रमेय (proposition) को सम्बन्धमा हामीले त्यो सत्य हो या
झुठो हो भनी सोध्नुभन्दा त्यो कुन सम्भाव्य जगत्मा सत्य हुन
सक्छ भनी सोध्छौं" [Jerome Bruner: Actual Minds, Pos-
sible Worlds]। ब्रुनरको "सम्भाव्य जगत्" मिसिया इलियादको
वृत्तात्मक शैली समान नै हो।

तर नामसर्गीतिको विषयमै फर्कदा शास्त्राले वज्रपाणिलाई
देवलोकमा देशना गर्नु नामसर्गीतिको एउटा मात्र सम्भाव्य जगत्
। एउटा मात्र वृत्तात्मक शैली। एउटा मात्र सम्भाव्य व्याख्या/विवेचन
हो। नामसर्गीति नामक धर्मविभूति (hierophany) को अन्य अरु
सम्भाव्य जगत्, वृत्तात्मक शैली र व्याख्याहरू छन्। "Hierophany"
(धर्मविभूति) मिसिया इलियाडद्वारा प्रतिपादित शब्द हो जसको
अर्थ कुनै धार्मिक घटना अर्थात् पवित्रताको प्रकटीकरण, एउटा
सम्वाद प्रक्रिया जसद्वारा कुनै अपवित्र सामान्य वस्तु वा कृत्य
कुनै पवित्र अर्थात् अर्थपूर्ण, अमृत्य र आदशपूर्ण वस्तु वा कृत्यमा
रूपान्तरित हुन्छ। चौथो परिवर्तन यसरी शुरू हुन्छ -

अद्वयादयाम् अनुत्पादधर्मिणी गाथा भाषते स्म

[जुन अद्वयवाट उदय हुन्छ र जसको स्वभाव अनुत्पात छ
त्यस्तो गाथालाई भन्नुभयो।]

यो गाथा के हो जसको स्वभाव "अद्वय" र "अनुत्पाद"
हुन्छ/छ? यस्तो गाथा जुन नामसर्गीति हो। कहा घटित हुन
सक्छ? यो त्यस्तो स्थान हो जुन तीनै कालवाट स्वतन्त्र छ। यो
लोकातीत, अचिन्त्य, अनाभिलाष्य, निगैपम्य छ। वज्र छेदिकाशास्त्र
अनुसार यो अचितावस्था हो। पाली नाइमय अनुसार-अनक्कावचर,

नार्गाजुन अनुसार चतुष्कोटीर्वानमुक्त, भूतकोटि, तथना आदि हो । नाम सर्गीति न्यस स्थानको धर्मविभूति हो, जुन अ-स्थान हो । न्यस स्थानको रूपलक्षणक प्रस्तुतिकरण हो, जुन अ-स्थान हो । एउटा पथ जुन न्यस स्थान तर्फ जान्छ, जहाँ शास्ता शाक्यमृनिने वज्रपाणिलाई नामसर्गीतिको देशना गनुभएको थियो, एउटा दिशानिर्देशन गरिरहेको औला जसले न्यस स्थान तर्फ डाँगित गर्दछ जुन मर्मया डलियाडले भने जस्तै-अमन्य महत्त्वपूर्ण, आदशपूर्ण छ । यो स्थान समयानीत, इतिहासानीत भएको हुनाले यसको ऐतिहासिक कालक्रम निर्धारित गर्ने सम्पूर्ण प्रयासले जुन अपचयवादी पाण्डित्यवादमा चाहिँ जानि नै महत्त्वपूर्ण भएता पनि । मुख्य कुरालाई चुकाउछ र नामसर्गीतिको वृत्तात्मक शैलीमा यो सहभागी नहुने भएकोले यसले अरुलाई त्यसमा उत्सव मनाउन मद्दत गर्न सक्दैन । आखिर, नामसर्गीति त्यही "अद्वय, अनुत्पाद गाथा"को बहुआयामी उत्सव अनुष्ठान न हो, जुन बुद्धको बोधिको गीत हो । दिङ्नाग (५०० इ. सा.)कृत प्रज्ञापारमिता पिण्डाथको पहिलो पद अनुसार -

प्रज्ञापारमिताजनमद्वय सा तथागत ।

। प्रज्ञापारमिता ज्ञान अद्वय हो, त्यही नै तथागत हो ।

अर्थात् नामसर्गीति जुन अद्वयोदय, अनुत्पाद धर्म हो, त्यही तथागतको अनुष्ठान, उत्सव स्मृति हो, तथागतको अद्वयज्ञानमा एउटा सहभागिता र अन्ततः तथागतको एक धर्मविभूति हो, जो स्वयं आफै नै अद्वयज्ञानको सार तथा रूपकलक्षण हुनुहुन्छ ।

नामसर्गीति वज्रयानको एउटा धर्मविभूति हो र यो यस अर्थमा वज्रयानका अरु ग्रन्थहरू समान नै छ किन कि तिनीहरू मवै पवित्रताका प्रकटिकरणहरू नै हुन्, जुन एक बुद्धकै "बोधि" हो । थेरवादी पाली त्रिपिटक जस्ता श्रावक पिटकहरूमा पनि

हामीले यानहरू तीनवटा भएको पाउँछौ, -१) श्रावकयान
 २) प्रत्येकबुद्धयान र ३) बोधिसत्त्वयान । यद्यपि श्रावकयान शाक्यमुनि
 बुद्धले सिकाउनु भएता पनि वहा स्वयं तीन असंख्य कल्प (पाली
 बाङ्गमय अनुसार ४-असंख्य कल्प) सम्म बोधिसत्त्व रहनु भएको र
 वहाँ आफैले पाली बाङ्गमयमा:-

न मे अच्छर मुद्धि

(मसग केही आचार्यहरूको जस्तो वन्दी मुद्धी छैन ।)

भन्नुभएको (अर्थात् वहाँले अन्य केही आचार्यहरूले भै
 कुनै पनि ज्ञान नलुकाउनु भएको वा आफूसँग नराख्नु भएको) ले
 वहाँले बोधिसत्त्वयानको देशना गर्नु भएन भनी दावा गर्नु अतार्किक
 देखिन्छ, चाहे यो कुरा श्रावक पिटकमा उल्लेख नभएको किन
 नहोस । र महायान पूर्णतया यसै (यही बोधिसत्त्वयान) को बारेमा
 नै हो । चन्द्रकीर्तिद्वारा लिखित गुडयसमाजको प्रदीपोद्यो भाष्य
 अनुसार :-

महान्तो भव. सत्त्वा येन बुद्धत्वं यान्ति सा महायान

[सत्त्वहरूलाई जेले बुद्धता तर्फ लैजान्छ, त्यही नै महायान
 हो]

श्रावकयानका शिक्षाहरू अहंत् हुनका लागि हुन्, बुद्ध हुनका
 लागि होइनन् । बोधिसत्त्वयान वा महायानका शिक्षाहरू बुद्ध हुनका
 लागि हुन्, अहंत् हुनका लागि होइनन् । यदि बुद्ध हुने कुनै पद्धति
 छैन भने र यदि बुद्धहरूले यसको देशना गर्नु हुन्न भने हामीले
 शाक्यमुनिको शासनको अन्त्य वा मैत्रेयको शासनको अन्त्य पछि
 यहाँ कुनै बुद्ध धर्म नै हुँदैन भनेर भन्नुपर्दछ । यो अवस्थामा, बुद्ध
 धर्म शाक्यमुनि बुद्ध आफैले घोषणा गरे भै सनातन नहुने भयो ।
 जस्तै अद्वय वज्र सग्रह अनुसार:-

महायान च द्विविध पारमितायानयो मन्त्रनयश्चेति

(महायान दुई प्रकारका छन् - पारमितायान र मन्त्रयान)

अर्थात् महायानका दुई प्रकारहरू छन्:-१। पारमितायान पारमितायान र २। मन्त्रनय मन्त्रयान पारमितायान, प्रज्ञापारमिता आदि जस्ता शास्त्रहरूमा दिइएका पदार्थहरू हुन्। यस्ता पदार्थहरू चीन, कोरिया, जापान, भियतनाम आदि देशहरूमा फैलिएका छन्। चीन जापान आदि देशहरूमा पाइन दर्शन तथा ध्यान (शमथ र विपश्यना) का विभिन्न मार्गहरू, सम्प्रदायहरू जस्तै तेन्ताई (चीन) तेनदाई (जापान) चान् (चीन), जेन (जापान) शाङ्ग(कोरिया) आदि पारमितायान अन्तर्गत पर्दछन्। तर चीन र जापान दुवै देशमा मन्त्रयान पनि पाइन्छ: चीन-चेन्येन्, जापान-मिजोड। तर समयमा चीन, जापान, कोरिया, भियतनाम जस्ता देशहरू ज्यादातर पारमितायान तर्फ उन्मुख छन् जसलाई सूत्रमा आधारित भएकाले सूत्रयान पनि भनिन्छ र हेतु। जस्तै प्रतिपक्ष, नैरात्म्य इत्यादि।को प्रयोग गरी फल (बोधि)लाभ गर्ने विधि अपनाइने हुनाले "हेतुयान" पनि भनिन्छ। दोस्रो यानलाई मन्त्रयान वज्रयान /सहजयान/गुह्ययान गुह्यमन्त्रयान फलयान भनिन्छ। यी सबै पर्यायवाची/समानार्थक शब्दहरू हुन् जसले वज्रयान मार्गको निश्चित पक्षलाई जोड दिन्छ न कि केही दिग्भ्रमित भारतीय विद्वानहरू र तिनका नेपाली नक्कलीहरूले भने भैं पृथक् यानहरू नै हुन्। हेवज्रतन्त्र टीकानुसार :-

मन्त्रनयमिति पञ्चविधं क्रियाचर्यायोगयोगोत्तरयोगनिरुत्तरभेद

(मन्त्रयानका पाँच खण्डहरू छन् - क्रिया, चर्या, योग, योगोत्तर र योगनिरुत्तर)

यागोत्तर र योगानुत्तरलाई एक साथ अनुत्तरयोग तन्त्र भनिन्छ । हेवज्रतन्त्र आफै एउटा अनुत्तर योग तन्त्र हो र त्यसैले मन्त्रयानको एउटा ग्रन्थ पनि हो । तर हेवज्र आफैले नै मन्त्रयानमा प्रवेश गर्नुभन्दा पहिले वैभाषिक सौत्रान्तिक, योगाचार र माध्यामिकका शास्त्रहरूको अध्ययन र अभ्यास गर्न परामर्श दिन्छ ।

पोषध दीयते प्रथम,

तनु शिक्षापदं दिशेत् ।

वैभाष्यम् तत्रदेशता, सूत्रान्तम् वा पुनस्तथता,

योगाचार ततः पश्चात् तदनुमध्यमक दिशेत् ।

..तदनुहेवज्रमारभेत् ॥

[प्रथमतः उपोसथ अर्थात् शील-व्रत आदि दिनु, तत् पश्चात् शिक्षापद दिनु, ततः पश्चात् वैभाषिक र तत् पश्चात् सौत्रान्तिक (दुवै श्रावकयान)को शिक्षा दिनु, तत् पश्चात् योगाचार र पश्चात् माध्यामिक (बोधिस्तवयान पारमितायान) को शिक्षा दिनु... तत् पश्चात् मात्रै हेवज्र शुरु गर्नु]

यसले देखाउँछ कि हेवज्रतन्त्र पद्धति (जुन एउटा अनुत्तर योग पद्धति हो र त्यसैले मन्त्रयान हो) ले सूत्र र तन्त्र दुवैको संयोजन गरेको छ । सूत्र र तन्त्र दुवैलाई संयोजन गर्ने पद्धतिलाई नै वज्रयान भनिन्छ । विमलप्रभाले वज्रयानलाई यसरी परिभाषित गर्दछ :-

वज्रमभेद्यमच्छेद्यमहदिति

तदेव यान मन्त्रनय पारमितानय

फलहेत्वात्मकमेकलोलीभूतम् ।

[वज्र अविनाशी र श्रेष्ठ छ । यसभित्र मन्त्रयान र पारमितायान समुक्त छ ।]

त्यसैले वज्रयान र मन्त्रयान पर्यायवाची शब्दहरू हुन् । चक्रसवर, कालचक्र, वज्रभैरव, गृह्यसमाज आदि सबै अनुत्तर यांगहरू भएका हुनाले तिनीहरू सबै पनि वज्रयान, मन्त्रयान नै हुन् । सन्दर्भभन्दा बाहिर रहँदा दोहा कोष अध्ययन गरेका केही विद्वानहरूले एउटा पृथक् सहजयानको अस्तित्व रहेको दावी गरेका छन् । पहिलो कुरा त, स्वतन्त्र सहजयानको कुनै ऐतिहासिक अभिलेख नै छैन । दोस्रो कुरा, दोहा गाउने सबै सिद्धहरू जस्तै - सरहपाद, विरुपाद, कृष्णाचार्य, नागपाद इत्यादिले कुनै एक वा अर्को प्रकारको तन्त्रहरू जस्तै हेवज वा चक्रसवर, वा गृह्यसमाजको अभ्यास गरेका छन् र तिनीहरूका भाष्य लेखेका छन् । तेस्रो कुरा, हेवजतन्त्र जस्ता तन्त्रहरूले "सहज" हरेक तन्त्रहरूको चौथा अभिषेक हो भन्ने कुरा स्पष्ट गरिदिएका छन् -

सहज इति सहजाभिषेक

सहजश्चतुर्थ इत्यर्थः । हेवज तन्त्र टीका ।

[सहज चौथो अभिषेक हो ।]

तन्त्रका दुई कमहरूको अभ्यासबाट प्राप्त बोधिको पर्यायवाची शब्द पनि सहज हो ।

सहज इति सहजानन्द सवोधि हेवज तन्त्र टीका ।

[सहज त्यसैले सहजानन्द वा सम्बोधि हो ।]

उत्पन्नक्रम मण्डल र सृजनात्मक भावना (creative visualization) को प्रयोग गरिने वज्रयानको शमथ पद्धति हो । सम्पन्नक्रम तिप्पन्नक्रम "प्रभास्वर चित्त" प्रयोग गरिने वज्रयानको अनुपम (अपूर्व) विषयना पणाली हो । योगीले प्रभास्वर चित्तको प्रयोगद्वारा ज्ञान दर्शन उपलब्ध गर्ने कुरा पनि पाली वाङ्मयको अग्रतर निकायमा उल्लिखित छ । भनिन्छ कि सहजको पादुभाव दुई कमहरूको अभ्यासबाट त्यसरी नै हुन्छ जसरी आगोको उत्पत्ति दइवटा लठीहरूको घषणबाट । त्यसकारण "सहज" अन्तिम लक्ष्य र

मन्त्रयान वज्रयानको चौथो अभिषेकको उपदेश भएकोले सहजयान यी दुईको अर्को नाम मात्र हो । छुट्टै कुनै यान चाही होइन । कालचक्र, हेवज्रतन्त्र जस्तै एउटा अनुत्तर योगतन्त्र हो जसमा उत्पत्तिक्रम र सम्पन्नक्रमको समान पद्धति अपनाइन्छ र त्यसैले यो पनि वज्रयानका अनेक उपायहरू मध्ये एक हो सामान्यतया वज्रयानभन्दा पृथक् अन्य कुनै कालचक्रयान छैन । वज्रयानलाई उपाययान पनि भनिन्छ किनकि यसमा मार्तिसहरूलाई सहजको अनुभूति गर्ने सघाउने उपायहरू छन् । यसका कृतिहरू 'सध्या भाषा'मा वा साकेतिक भाषामा लेखिने भएकाले र किनकि तन्त्रयानको समय पद्धति थरेखीय, इतिहासमूर्त, रूपकलाश्रयिक, र एउटा धर्मविभूति (hierophany) अर्थात् पवित्रताको प्रकटीकरण जसबाट एउटा सामान्य वा अपवित्र वस्तु वा कृत्य एउटा पवित्र वस्तु वा कृत्यमा । अर्थात् मर्मिया इलियाडले भने अनुसार महत्वपूर्ण, मृत्युवान र आदशपूर्ण वस्तु वा कृत्यमा । परिर्वर्तित हुन्छ, यो स्वयं गृह्य हुन्छ जसलाई तिनैले मात्र बुझ्न सक्छन् जसले त्यसको पवित्रताको अनुष्ठान गर्दछन् वा त्यसमा सहभागी हुन्छन् । गृह्यको उदघाटन (जुन सत्रदा रेखीय शैली नै हुन्छ) ले पवित्रताको उच्छेदन गर्दछ । र त्यसैकारण उदघाटित पवित्र वस्तुको वृत्तात्मक शैली जगदर्शित हराउन पुग्छ । यसको उदघाटन रेखीय, अपचयवादी (reductionist) तवरले कहिले हुँदैन र हुन पनि सक्दैन । यो एउटा गुरुवाट एउटा चेलामा प्रसारित हुनुपर्दछ जहाँ गुरु स्वयं त्यस वृत्तात्मक शैलीमा हुनुपर्दछ र चेला केही महत्वपूर्ण क्रिया विधिहरू अभिगच्छ जुन उक्त वृत्तात्मक शैली अन्तर्गतका कर्महरू हुन् । को मद्दतबाट गुरुसँगै स नादित (resonate) हुन्छ । यसैकारण वज्रयान गृह्य हुन्छ । यसका व्याख्या रेखीय शैलीबाट हुन पनि सक्दैन र गरिनु पनि हुँदैन । त्यसो गर्नु न स्वतः सुनको अन्डा पाउन सुनको अण्डा पार्ने हासलाई मात्र भै हुन्छ । केही विद्वानहरू जस्तै महार्पाण्डित गहल साक् गायन र डा हृन् चन्द्र कोइराला नेपालको संस्कृतिक परम्परा र राजमूर्तले यस्ता "सध्या भाषा" र वज्रयानका धर्मविभूतिहरूको गलत व्याख्या गरी वज्रयानलाई ठूलो

हानि गरेका छन् । त वज्रयानलाई गृहयान वा गृह्यमन्त्रयान पनि भनिन्छ । त्यसैले मञ्जुश्री नामसर्गीत बुद्ध धर्मको वज्रयान शाखाको एउटा धर्मविर्भात हो । यद्यपि भारतमा वज्रयान अन्य कुनै शाखा थिएन, तर बर्तमानमा हामी वज्रयानका दुई मुख्य हागाहरूको बारेमा कुरा गर्ने सकेछौं — १) त्नेवार वज्रयान, जुन काठमाडौं उपत्यकाको नेवारहरूले अभ्यास गरेका र बहुधा चक्रसवरमा आधारित भएको पाइन्छ, यद्यपि त्यस्ता प्राचीन विचारहरू पनि छन् जुन हवज र अन्यसँग सम्बन्धित छन् । २) तिब्बती वज्रयान जसको अभ्यास तिब्बत, चीन, मध्य एसिया, मंगोलिया र लद्दाखमा अरुणाचल प्रदेशसम्मको समग्र हिमाली क्षेत्र जसमा हिमाल वार्गका सम्पूर्ण नेपाली भूभाग पर्दछन्) मा गरिन्छ । हतन जापानको सिङ्गान सु पनि वज्रयान नै हो तर पनि प्रत्यक्ष रूपमा न त त्नेवार वज्रयानसँग न त तिब्बती वज्रयानसँग सम्बन्ध भएको पाइन्छ । सबैभन्दा वृहत्तर रूपमा अभ्यास गरिने तिब्बती स्वरूपको वज्रयानलाई ब्रह्म चार प्रमुख शाखाहरूमा बाँड्न सकिन्छ —

१) निङ्गमापा (पुरातन शाखा) :- ब्रह्मकाश हिमाल वार्गका नेपालीहरू या सम्प्रदाय अन्तर्गत पर्दछन् । २) साक्यपा :- मार्थिल्ला मुस्ताङ्गका लामाहरू या सम्प्रदाय अन्तर्गत पर्दछन् । यद्यपि प्राचीनकालमा डाल्यालीहरू पनि साक्यपा नै थिए तर हाल तिनीहरू मध्ये निङ्गमापा बनि सक । तेपनि याङ्गभर गाम्पा जस्ता साक्या गुम्बाहरू अझै पनि छँदै छन् । ३) काग्युपा :- मनाङ्गहरू र अरु सही अथमा निसाङ्गपाहरू धेरै जसो काग्युपा हुन् । ४) गेलुपा :- दलाईलामा यस सम्प्रदायका एक लामा हुनुहुन्छ । उहाँ यही सम्प्रदाय मात्रैका पनि मूल प्रमुख गुरु हुनुहुन्छ, अरु सम्प्रदायको त कुरै भएन । यो कुरा ब्रह्मकाश नेपालीले थाहानपाएको देखिन्छ । दलाईलामाहरू तिब्बतका राजनैतिक प्रमुखहरू हुनुहुन्छ्यो, तर उहाहरू क्याथोलिक धर्मका लागि पोप (Pope) एकछत्र प्रमुख भए जस्तै तिब्बती बुद्ध धर्मको एकछत्र प्रमुख काहिल्यै हुनुभएन । मनाङ्ग थाहा भए सम्म, हिमाल वार्गपट्टी कुनै पनि जनजातिहरू मध्ये मूल गेलुपा कोही पनि छैनन् ।

यद्यपि आदिने कहीं नया परिवर्तन गलकहसु भन छन । हिमाल
 वाग्पट्टीका नपावीहसु मा ज्यादतर अभ्यास गरिन निहमापा सम्प्रदायका
 स्थापना गुरु पदमसम्भव, उपाध्याय भिक्षु शान्तरीक्षित र विमलमित्रल
 गर्तु भएका थियो । उहाहसुलाड तिब्बतमा राजा त्रिसाङ्ग देवचेनले
 निम्न्वण गनमएका थियो जा सम्राट् ग्राङ्गचाङ्ग गम्पोका वंश परम्पराका
 हुनुहुन्थ्यो, जसले आठौ शताब्दीतिर तिब्बतमा बुद्ध धर्म स्थापना
 गर्नका लागि नपावी भक्तरीसग विवाह गनुमएका थियो । साक्या
 परम्पराका शुरुवाट, साक्या अभिलक्ष अनुसार छैठौ शताब्दीताका
 भारतीय महाराष्ट्र विस्पादवाट भएका थियो । विस्पादवाट क्षेत्री
 डाम्सी हसुक र डामण कण्ठाचायमा र उहाहसुलाट अवर्धनपादमा र
 उहावाट डमरपादमा र उहावाट कायस्थ सिद्ध गयाधरमा जा १०००
 इ सा तिर तिब्बतमा जानुमएका थियो र डाम्सी लाचावा (९९३-
 १०३४) लाई शिक्षित गनुमएका थियो, जसले स्वयं ने धरे वपे
 भारतमा अध्ययन गनुमएका थियो । डाम्सीका शिष्य स्तोन कान्छाक
 ग्याल्साले (जो डाम्सीसग भट हुनुपुव एउटा प्राचीन सम्भ्रान्त परिवारका
 हुनुहुन्थ्यो जुन परिवार निहमापा परम्परा अन्तर्गत पढ्थ्यो, १०३३ इ
 सा तिर साक्या भन्ने स्थानमा (जसका अर्थ पाण्डु भूमि हुन्छ कया-
 पाण्डु, सा-भूमि) एउटा विहार स्थापना गनुभयो । तदुपरान्त, यस
 परम्पराका नाम साक्यापा रहन गया । नेपालका वास्तुकर्मी (Archi-
 tect) अर्गनकालाई चीनमा सम्राट् क्यूवाङ्गे खानका राजदरबारमा
 नान यिनै कान्छाक ग्याल्सोका पनार्ति-त्यहाँ सम्राट्का गुरु भार
 राएका छोग्याल फाग्पा थिए । “काग्युपा”का शुरुवात मापा लाचावावाट
 भयो । लाचावा सस्कृत शब्द “लोक चक्षुपाद”का तिब्बती अपभ्रंश
 हो, जुन नाम त्यस्ता उच्च तहका गार्हग अनुभूति भएका साधकहरूलाई
 दिइन्छ जसले सस्कृत, प्राकृत, पाली ग्रन्थहरूलाई तिब्बती भाषामा
 उल्था गर्दछन । मापाका अनेकन शिष्यहरू थिए, जस मध्ये मिलारेपा
 सवेभन्दा प्रसिद्ध (हाल विश्वाविख्यात) थिए । मिलारेपाका दुई शिष्यहरू
 थिए, १) एक जना राजकुमार-गैर भिक्षु रेचुङ्गपा र २) एक जना
 डाग्पा लार्जे (अर्थात लार्जे का वैद्य) नाम गरेका भिक्षु, जो हाल

गम्पोपाको नामवाट अझ राम्ररी चिनिन्छन् । गम्पोपाका धेरै बोधिलाभ गरीसकेका चेलाहरू थिए जसबाट काग्युपाका ठूला-साना परम्पराहरूको शुरुवाट भयो । गम्पोपाका चेलाहरूमा पहिलो कर्मापा दुसुम खेन्पा पनि थिए जसले कर्मापाको निर्माणकाय । अवतारी परम्पराको शुरुआत गरे । उनलाई कर्मापाको उपाधि नालन्दाका अन्तिम उपाध्याय शाक्यश्रीभद्र (११२७-१२२५)ले दिनुभएको थियो ।

महान् वज्राली सिद्ध तथा पण्डित अतीश दिपकर श्रीज्ञान (९७९-१०५३) नेपाल हुदै तिब्बत जानुभएको थियो । वहाँ १०३८ तिर नेपालमा हुनुहुन्थ्यो । भनिन्छ उहाँले "थ" विहारको स्थापना गर्नुभएको थियो जसको नाम वाट ठमेलको नाम रहन गयो । उहाँद्वारा तिब्बतमा स्थापित "कादम्पा" नामक परम्परालाई तिब्बतका एक तेजस्वी र सृजनाशील पण्डित-चोङखापा (१३५५-१४१७) ले सशोधन र सुधार गर्नुभयो । यही सशोधित र सुधारित रूपलाई नै गेलुग्पा भनियो । महापण्डित चोङखापाका अनेकन चेलाहरूमध्ये एक जना हुनुहुन्थ्यो जो पछि गएर पृष्ठदर्शनमा प्रथम दलाई लामा भनेर चिनिनुभयो । वहाँ गुरुकै तेस्रो निर्माणकाय (अवतार)ले मात्रै मंगोल राजा अल्तान खानबाट "दलाई लामा" भनिने मंगोलियाली उपाधि पाउनु भएको थियो र पाचौ दलाई लामाले खोसुण्ड मंगोलहरूका दलनेता गु श्री खान्वाट "गुरुभेटी" स्वरूप तिब्बत पाउनु भएपछि मात्र तिब्बतका वास्तविक शासक हुनुभयो । तर दलाई लामाहरू गेलुग्पा परम्परा मात्र कै पनि प्रमुख हुनुहुन्न्, अरु परम्पराहरूको त के कुरा, जसका आफ्नै प्रमुखहरू छन् । उहाँ पाँचौ दलाई लामा (१६१७-१६८२) पछि तिब्बतका राजनैतिक प्रमुख हुनुका साथै गेलुग्पा भित्रको क्रम परम्परा (lineage)मा ट्रीजाङ रिम्पोछे र लिङ रिम्पोछे (जो दुवै जना दलाईलामाका गुरुहरू हुनुहुन्छ) पछिको तेस्रो प्रमुख लामा रहनुभयो । यी भए हिमाल वार्गका अधिकांश नेपाली जनजातिले मान्ने वज्रयानी परम्पराहरूको ऐतिहासिक पक्ष ।

त रह्यो कुरा, के बुद्धले मन्त्रहरू इत्यादिका सम्बन्धमा कुनै कुरा सिकाउनु भएको वा विधि दिनुभएको हुन सक्छ त ? भन्ने बारेमा । यस सम्बन्धमा दुईवटा प्रमाणहरू छन् जुन बुद्धलाई रेखीय, अपचयवादी विद्वान्मा सीमित गर्न प्रयत्नरत त्यस्ता व्यक्तिहरूको विचारसँग विरोधभासपूर्ण हुन्छ, जो आफैं विक्षिप्त तवरले यत्तिमूलक रेखीय वृत्तान्तक शैलीमा अडकिएका छन् । अगुत्तर निकाय पाँचौ निपात, मुण्डवग्गमा, बुद्धले भिक्षुहरूलाई खिन्न हुनुको सट्टा यथासम्भव उपाय अपनाएर, चाहे "जप" वाट होस् या मन्त्र हरूको शक्तिवाट या "सुभाषा" आदिको प्रयोगवाट, आफ्ना लक्षहरूको प्राप्तिको लागि प्रयत्नरत रहनुपर्ने कुरा भन्नुभएको छ । -

*जप्पेन मन्नेन सुभासितेन, अनुप्पदाने पवेणिया वा
यथा यथा यत्थ लभेथ तथा तथा तत्थ परक्कमेय ॥*

[चाहे जपवाट होस् या मन्त्रहरूवाट या शुभर्षित (उपयोगी राम्रा मीठा) शब्दहरू को प्रयोगले या लेनदेन आदिवाट या कुनै पनि उपायवाट अर्थ सिद्धि प्राप्त हुन्छ, त्यही उपायवाटै अर्थ सिद्धि (आफ्नो लक्ष्यहरूको पूर्ति) प्राप्तिको लागि प्रयत्न गरिनुपर्दछ ।]

यहाँ शास्ता स्वयले नै भिक्षुहरूलाई मन्त्र, जप आदिवाट "अर्थ सिद्धि" प्राप्त गर्न उपदेश दिनुभएको छ । त्यसैले शास्ता, आधुनिकतावादी बौद्धहरूले हामीलाई विश्वास गराउन खोजे जस्तो, मन्त्र, जपहरूको प्रयोगको विरोधी हुनुहुन्नथ्यो । दोस्रो कुरा, सबभन्दा पुरानो निकाय-महासाङ्गिकहरूको (स्थविरवादी र महासाङ्गिक दोस्रो सगायनमा छुट्टिएका थिए ।) एउटा विद्याधर पिटक थियो, जुन मन्त्रहरूको पिटक हो [Hajime Nakamura, Indian Buddhism and Survey with Bibliographical Notes] ।

महासाङ्गिक बुद्ध परिनिर्वाण हुनुभएको वढीमा १०० वर्ष यताको दुई सवैभन्दा पुराना निकायहरू मध्ये एक भएकोले, बुद्धका उपदेशहरूमा मन्त्रहरू आदि पनि थिए भन्ने कुराको यो स्वयं नै

एउटा वलियों प्रमाण हो । पाली वाङ्मय (जुन महासाङ्गिक जैनिके पुरानो स्थाविरवादको आधुनिक रूप हो) मा रतनसुत्त, आटानाटीयसुत्त आदि जस्ता अन्य धेरै सूत्रहरू छन जुन मन्त्रहरू भै पाठ गरिन्छ र जसको प्रयोग मन्त्रयानमा मन्त्र र धारणीहरू प्रयोग गरिए भै गरिन्छ । हरेक निकायका विनयहरूमा सर्पको डसाई आदिको लागि मन्त्रहरू हुन्छन । आजसम्म पनि श्रीलका थाइल्याण्ड, म्यानमार, कम्बोडिया, लाओसका थेरवादी भिक्षुहरूले आफ्ना दानपनिहरूको घरमा परित्राणसुत्तको पाठ गर्दछन, जुन सहज-प्रसव समृद्धि, सन्तान-प्राप्ति, आदि इत्यादिको लागि सुत्तहरूको संग्रह हो ।

मैले अगाडी नै लेखिसके कि, नामसर्गाति निव्वर्ती वज्रयानका चारै प्रमुख सम्प्रदाय र नेवार वज्रयान सम्प्रदायद्वारा समेत पुजित पुस्तक हो । अत यो पुस्तक नेपाली संस्कृतिको एउटा अभिन्न अंग नै हो । त अब मन्त्रश्रीको अर्थ के हुन्छ ? सर्वप्रथम त, बुद्ध धर्म भित्र मन्त्रश्री शब्दको प्रयोग तीन भिन्न अर्थमा गरिएको पाइन्छ । भाष्यकार स्मृतिज्ञानकीर्ति लेख्नुहुन्छ, "श्रावकयान अनुसार मन्त्रश्री खासगरी एउटा १५ वर्ण युक्त हुन् । यो थेरवादमा लागू नहुन सक्छ, जुन १६-२० श्रावक निकायहरू मध्येका मात्र एक निकाय हो । महायान अन्तर्गतका पार्श्वमता यानमा मन्त्रश्री दशौ भाँडोको बाधिसत्त्व हुन् र महायान मन्त्रयान वा वज्रयान (जुन नामसर्गातिसँग समान एउटा विशाल यान हो), मा मन्त्रश्रीले असंख्य कालको लागि वृद्धताको प्रतिनिधित्व गर्दछन् । अत उनले त्रिद्वयज्ञान, तथागतको प्रतिनिधित्व गर्दछन् अथवा मेल प्रायः दोहाय्याए भै उनी त्रिद्वयज्ञान आदिको धर्मावर्धन (cherophany) हुन् । स्मृतिज्ञानकीर्ति पुन आफ्ना मन्त्रश्री नामसर्गाति लक्ष भाष्यमा भन्नुहुन्छ कि पारुष्य क्लेशबाट मुक्त भएकाले "मन्त्र" को अर्थ मधुर र सम्पूर्ण कृशलहरूबाट उत्पन्न हुने भएकाले "श्री" को अर्थ ऐश्वर्य हुन्छ । यसले पुन त्यो तथ्यलाई उद्घोषित गर्छ कि मन्त्रश्री एउटा धर्मावर्धन (heirophany) हुन्, समग्र बुद्ध मार्गको एक अनुष्ठान उत्पन्न, एक सहभागिता र एक

रूपक । यथार्थतः, चाहे धेरवाद होस् या अन्य श्रावकयान या महायान या सूत्रयान या वज्रयान होस्, स्पष्टसंगै स्वीकारिएको छ कि :-

सर्व पापस्याकरण कुशलस्योपसम्पदा

स्वचित्तपर्योपदपन एतद् बुद्धाना शासनम् ।

-(१४/४ पद स. १८३ धर्मपद)

[कुनै पनि पापकर्म नगर्नु, पुण्य सचय गर्नु,

आफ्ना चित्तलाई परिशुद्ध गर्नु- यही नै बुद्धहरूको शिक्षा हो ।]

स्मृतिज्ञानकीर्ति यो पनि लेख्नुहुन्छ कि मञ्जुश्रीका तीन तहहरू हुन्छन् :- १) स्वयम्भू हेतुमञ्जुश्री २) भावना मार्गमञ्जुश्री (यो वज्रयानको मार्ग हो, जसले शमथ र विपश्यनाको संयोजन गर्छ) र ३) अन्तमुक्त फलमञ्जुश्री (यो वज्रयानको फल हो, जुन प्रज्ञापारमिता वा अद्वयज्ञान वा दिङ्मनागले यथाचित नामाङ्कन गरे भैं तथागत हो, र यसलाई नै सामान्यतया बुद्धता भनी चिनिन्छ ।) त पुनश्च:- मञ्जुश्री वज्रयान बुद्ध धर्मको भूमि, मार्ग र फलका लागि एउटा धर्मविभूति(hierophany), सहभागिता, अनुष्ठान (celebration) र रूपक (metaphor) हुन् त्यसैले उनी इतिहासानीत (पात्र) हुन् र रेखीय वा ऐतिहासिक ढगवाट मात्रै उनलाई विश्लेषण गर्न सकिदैन र हुदैन पनि । यो कुरा वज्रयानमा अन्य धर्मविभूतिहरू (hierophanies) जस्तै पञ्च तथागत वा पञ्च कृदमा पनि लागू हुन्छ । तर वहाहरूलाई केही नेपाली अपचयवादी विद्वानहरूले गरे भैं ऐतिहासिक शाक्यमुनिको दर्जामा ल्याउन सकिन्न र ल्याउन पनि हुन्न । वहाहरूले शाक्यमुनिको अद्वयज्ञानलाई प्रतिनिधित्व त गर्न हुन्छ नै, तर शाक्यमुनिको मात्रै नभई अन्य सबै बुद्धहरूको अद्वयज्ञानको प्रतिनिधित्व नै वहाहरूबाट हुन्छ । अतः वहाहरू पनि धर्मविभूति नै हुनुहुन्छ । हामी वहाहरूको विषयमा अलिक पर्छ आउने छौ ।

यद्यपि नामसगीतिका मञ्जुश्री र पञ्च तथागतजस्ता धर्मविभूतिहरू (hierophanies) लाई प्रायशः देवहरू वा देवी-देवताहरू

भनिन्छ, तर यहा देवहरूको अथ त्रि-धात् अन्तर्गतका निश्चित लोकमा बस्ने ब्रह्मा, विष्णु शिव र इन्द्र जस्ता देवहरू किमाथ होइन । विलियम मोनियर (William Monier) र अप्टे (Apte) दुवै शब्दकोशहरूमा "देव" को एउटा अर्थ "आध्यात्मिक" दिइएको छ । तसर्थ यी देवहरू वा देवी-देवताहरू कुनै देवलोकमा रहिरहेका सत्त्वहरूभन्दा आध्यात्मिक धर्माविभूतिहरू (spiritual hierophanies) हुन् । स्मरण हुनुपर्छ कि मज्झिम निकाय ६४, चतुम सुत्तमा बुद्धलाई देवान्देव भनेको छ, जब कि अगुत्तर निकाय २:३७ द्रोण सुत्तमा, बुद्ध आफैले आफू देव नभएको कुरा स्पष्ट पानु भएको छ, "नखो अहम् ब्रह्मण देवो भविष्यामी ।" यसै प्रकार हामी भन्न सक्छौ, मञ्जुश्री वा पञ्च-तथागतहरू कुनै देवलोकहरूमा विद्यमान भएको अर्थमा देवहरू होइनन् वरु मुक्त अवस्था वा बोधिचित्तको धर्माविभूतिको अर्थमा देवहरू देवी-देवताहरू हुन् ।

अतः छोटकरीमा त्यही नै मञ्जुश्रीको अर्थ हो । "नाम को अर्थ के हो ? बौद्ध आभधार्मिक परम्परामा नामका दुई भिन्नै अर्थहरू छन् र यो पाली र संस्कृत दुवै परम्पराहरूका लागि स्वीकार्य कुरा हो । नामको एउटा अर्थ ठ्याक्कै त्यही नै हो जसरी यसलाई नेपाली भाषामा प्रयोग गरिन्छ, अर्थात्-सञ्ज्ञाकरणको रूपमा जस्तै 'गाइ, ककुर इत्यादि । आभधर्मकोपको यथार्थमित्रको टीका अनुसार "नमयतिती नाम" अर्थात् जसले मनलाई आफूतिर झुकाउँछ त्यही नाम हो । नामहरू जस्तै गाइ, ककुर इत्यादि । पाली बाङ्गमय, आभधर्मसङ्गहको विभाषिनी टीका अनुसार :-

अथम् नामतिती नामम् अत्तानी अथम् नामेतिती

नामम्:-

[आफ्नो आलम्बनतिर झुक्छ जो, सो नाम हो, आफ्नो आलम्बनतिर अरुलाई झुकाउँछ, बजाउँछ जो, सो नाम हो ।]

आधुनिक वैज्ञानिक भाषमा, यो नामलाई शाब्दिक चिन्तन (verbal thinking) भनिन्छ । यो नाम ज्यादै शक्तिशाली हुन्छ, यसले वास्तवमै हामी वस्ने र हामीले अनुभूति गर्ने संसारको सृजना गर्छ । हाम्रो जगद्-दृष्टिलाई निश्चित आकारमा ढाल्छ र हाम्रो वृत्तात्मक शैलीलाई सीमित पार्दिन्छ । संयुक्त निकाय, देवतासंयुक्त अद्वयगग नाम सुत्तले प्रश्न गर्छ:-

किं सु सव्वम् अद्वभवि किंस्मा विट्थो न विज्जति
किंस्सस्स एक धम्मस्स सव्वेव वशवड्गू ति ॥

[केले सबै कुराको मुल्याङ्कन गरेको छ, के सबभन्दा व्यापक छ, त्यस्तो एउटा वस्तु के हो जस अन्तर्गत सबै नियन्त्रित छन्]

तव त्यसैमा जवाफ दिन्छ ,

नाम सव्वम् अद्वभवि नामाभिट्थो न विज्जति
नामस्स एकधम्मस्स सव्वेव वशवड्गू ति ॥

[नामले सबै कुराको मुल्याङ्कन गरेको छ, नामभन्दा केही व्यापक छैन, नाम नै त्यस्तो एउटा वस्तु हो जस अन्तर्गत सबै नियन्त्रित छन्]

संयुक्त निकायमा देवता संयुक्त, जरावग्गो, कविसुत्तले सोद्वछ ।

किंसु निदान गाथाना किंसु तास वियज्जनम्
किंसु सन्निस्सिता गाथा किंसु गाथाना आसयो ॥

[के हो गाथाहरूको आदिकारण (निदान), के ले तिनीहरूको व्यञ्जन वन्देछ, कुन आधारमा गाथाहरू आश्रित हुन्छन्, गाथाहरूको निवास कहा हुन्छ]

पुनः त्यसैले जवाफ दिन्छ -

छन्दो निदानम् गाथाना अश्ररा ता स वियज्जनम्
नामसन्निस्सिता गाथा कवि गाथानामास्सयो ॥

[छन्द गाथाहरूको आदिकारण हो, अक्षरले तिनीहरूको व्यञ्जन बन्छ । नामहरूको आधारमा गाथाहरू आश्रित हुन्छन्, गाथाहरूको निवास कविमा हुन्छ।]

अभिधर्मकोष भाष्यको दोस्रो अध्यायमा माथिको गाथाका अन्तिम पद सर्वास्तिवाद संस्कृत त्रिपिटकको सयुक्तांगम ३६ २७ वाट उद्धृत गरिएको छ ।

"नामसन्निश्चिता गाथा, गाथाना कविरश्चित ।"

नामसगीतिको हरेक परिवर्तको समाप्तिले तिनीहरू गाथा हुन् भन्नेकुरा प्रदर्शित गर्ने भएकाले, नामको यो अर्थ हरेक गाथासंग घनिष्ट रूपमा सम्बन्धित छ । यथार्थतः, गाथाहरू मञ्जुश्रीका नामहरूको सम्बन्धमा नै हुन्, र माथि उल्लिखित स आ-स नि का काव सूत्र काव सूत्रले भने भैं, *'नामसन्निश्चिता गाथा, गाथाना कविरश्चित ।'* यहा शाक्यमुनि स्वयम् नै कवि हुनुहुन्छ । कविहरूले कहिल्यै रेखीय युक्तिमूलक ढगले बोल्दैनन्, वरु शाब्दिक नै भए पनि उनीहरूको अभिव्यक्ति । अर्थात् कविताहरू मध्ये अरेखीए रूपकलाश्रणिक नै हुन्छन् । त्यसैले प्राचीनकालदेखि नै कविता, गाथा, दोहा, चर्यागीतिहरू आध्यात्मिक तथा धार्मिक अनुभूतिलाई अभिव्यक्त गर्ने शैली भएका छन् । माथिको श्लोकमा "कवि" शब्दले कविको चित्तलाई जनाउँछ । अवश्य पनि गाथाहरू मृत कविमा आश्रित हुँदैनन् ।

तसर्थ कविको अर्थ चित्त हो । नामसगीतिको विषयमा कवि शाक्यमुनिको बोधिचित्त अथवा भन्न सक्छौं, कुनै पनि बोधिचित्त हो । नामको अर्को परिभाषामा हामीले देखेछौं कि नाम अर्थात् मन (चित्त) हो, तसर्थ मण्डल पनि हो । त्यसकारण नामसगीतिका गाथाहरू, नामसगीतिको साररूप २ वा ७ मण्डलहरूका शाब्दिक अभिव्यक्ति रूपकलाश्रणिक उदगारहरू हुन् । तर मञ्जुश्रीका नामहरूबाट बनेका यी नाम वा गाथाहरू पनि आफैमा धर्माविर्भूतहरू हुन् । तिनीहरूको

पाठले परिवर्तित चित्तावस्था(altered-state of consciousness) उत्पन्न गराउन सक्छ, जसको स्वास्थ्यकर (healing) प्रभाव हुनसक्छ । पाठको लयान्मक(tonal) प्रभावलाई तपाईंले बौद्धिक हिमावले बुझ्ने पनि नबुझ्ने पनि यसले दायाँ मस्तिष्कलाई सक्रिय गराई अनुभूतिका नयाँ ढोकाहरू स्वतः खोल्दिन्छ । [The psychology of consciousness, Prof. Robert E. Ornstein] । यो नाम सगीतिको एउटा अर्थ हो । वस्तुतः आधुनिक मनःस्नायू सम्बन्धी शोधकार्यहरू (psycho-neurological researches) मा बायाँअर्ध मस्तिष्क (left-half brain)मा आधारित अति-बौद्धिक, विश्लेषणत्मक र रेखीय कुरामा ज्यादा जोड दिनाले नयाँ अनुभूति, नयाँ विचारधारा, नवीन वृत्तान्तक शैली, नवीन सम्भावनाहरूलाई अवरोध पुऱ्याउँछ, भन्ने तथ्य पत्तालागेको छ । पाली वाङ्मयमा, अनार्थपिण्डकका छोरा "काल", कुट्टाद्वारा दिइएको एउटा श्लोकको बारम्बार पाठवाटै मात्रै पनि गहिरो अधिगम(realization)मा पुगेको कुरा समेत उल्लिखित छ ।

अभिधर्मकोषको यशोमित्र टीकामा भनिएको छः- *नमतिती नाम* : अर्थात् जो आफ्नो आलम्बन तर्फ ढल्कन्छ, त्यही नाम हो । यहाँ नामको अर्थ सामान्य मानिसको भाषामा जेलाई "मन" भनिन्छ, त्यही नै हो । जस्तै अभिधर्मकोश ३३०ले भन्छ, — "*नामत्वरूपिणः स्कन्धा*." । अरूप स्कन्ध जस्तै वेदना, सज्ञा, संस्कार र विज्ञान स्कन्धहरू आफ्ना आलम्बन तर्फ झुक्दछन्, गमन गर्दछन्, मोडिन्छन् । यो नामको दोस्रो अर्थ हो । अतः जब हामी मञ्जुश्री नामसगीति भन्छौं, यसको एउटा अर्थ "मञ्जुश्रीको चित्त" हुन्छ । मञ्जुश्रीको चित्त के हो ? यसका दुई तहहरू छन्, सम्भूति, व्यावहारिक र परमार्थ । परमार्थको तहवाट "मञ्जुश्री नाम" दिङ्नागको "*प्रज्ञापारमिता ज्ञानमद्वय सा तथागतः*" हो भने सम्भूतिको तहवाट तिनीहरू मञ्जुश्री नामसगीतिमा पाइने पञ्च-तथागत आदिका भण्डलहरू हुन् । हामी यो पनि भन्न सक्छौं कि मञ्जुश्री नाम तीन प्रकारका हुन सक्छन् :- भूमि, मार्ग र फल । भूमि

मञ्जुश्री नाम प्रभास्वर चित्त हो, जुन आदिकालदेखि नै विशुद्ध छ तर आगन्तुक मलवाट अस्थायी रुपमा पीडित(प्रभावित) हुन्छ । अ नि १६ ले भने अनुसार :-

पद्मस्सरम् इदम् भिखवे चित्रम्,

तच्च खो आगन्तुके हि उपकिलेसं हि उपकीलित्वम् ॥

[भिक्षु हो, यो चित्त प्रभास्वर छ । यसलाई आगन्तुक क्लेशद्वारा नै उपकिल्ट(distorted) पारिएको छ ।]

मार्ग मञ्जुश्री नाम पञ्च तथागत, पञ्चजान इत्यादिका मण्डलहरू हुन्, जसलाई प्रभास्वर चित्तमा भएको आगन्तुक क्लेशवाट मुक्त हुन उत्पन्नक्रम र सम्पन्नक्रम (शमथ-विपश्यना)को रुपमा प्रयोग गरिन्छ । यहाँ यो कुरा उल्लेखनीय छ कि यद्यपि पाली अ.नि छैठौं निपात अनुत्तर वग्ग, उदयी सुत्तमा प्रभास्वर सज्ञा सम्बन्धी भावना विधि र त्यस विधिवाट व्यक्तिले बोधिलाभ (जाणदस्सन पटिलाभ) गर्न सक्ने कुरा उल्लिखित छ, तर पनि विमुक्ति मग्ग, विसुद्धि मग्ग, मिलिन्द पन्थ, पटिसम्मिद्धा मग्ग जस्ता पछिका साहित्य र अभिधम्म साहित्य समेत गरी समग्र पाली वाङ्मय यो कुरामा मौन छन् । वज्रयानको अटूट सिद्ध परम्परा अनुसार, बोधि (जाण दस्सन पटिलाभ) लाभ गर्नको लागि यस्ता मण्डलहरूको अर्थात् मञ्जुश्री नाम (मञ्जुश्रीको चित्त) अर्थात् त्यस्ता मण्डलहरूको उत्पन्नक्रम र सम्पन्नक्रमको अभ्यास अर्थात् पद्मस्सर सज्ञा (प्रभास्वर संज्ञा) को शमथ र विपश्यनाको प्रयोग गर्नु सही हुन्छ । हामीले कसरी मञ्जुश्रीको अर्थ प्रज्ञापागमिता हुन्छ भनेर त देखाइसक्यौं, त्यसैले नामहरू बोधिसत्त्वयानमा उपायहरूको रुपमा प्रयोग गरिने मण्डलहरू भएकाले, मञ्जुश्री नामको अर्थ "प्रज्ञोपाय" हुन्छ । किनकि प्रज्ञा विपश्यनासंग समानार्थक छ, मञ्जुश्री विपश्यनाको एक रूपक हो । धर्मकीर्तिको प्रमाण वार्तिकमा भनिएको छ,

मुक्तिस्तु शुन्यतादृष्टे स्तदथाः शेषभावनाः ॥

[मुक्ति न शुन्यताको दृष्टिवाट मिल्छ र वांकी भावनाहरू
त्यसैका लागि नै हुन् ।]

शुन्यतादृष्टि नै प्रज्ञापारमिता भएकोले, विपश्यना प्रज्ञापारमिता
हो । कमलशील (७१० ई सा.) आफ्नो भावनाक्रम ३६०मा भन्नुहुन्छ :-

भूतप्रत्यवेक्षणा च विपश्यनोच्यते

भूत पुन पुदगलधर्मनैरात्म्यम् ॥

[भूत:जें छ न्यसै।लाई विश्लेषण, विभाजन, चिन्तन गर्नु
विपश्यना हो । पुनश्च भूत भनेको पुदगल नैरात्म्य र धर्म
नैरात्म्य नै हो ।]

पुदगल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्यलाई प्रतिवेध गर्नु नै
प्रज्ञापारमिता भएकोले विपश्यना प्रज्ञापारमिता हो जुन मञ्जुश्री
अद्वयज्ञान हो । पाली बाङ्गमयले विपस्सना (विपश्यना)लाई यसरी
परिभाषित गर्दछ:-

विसंसेन पस्सतीती विपस्सना

[विशेष किसिमले हेर्नु नै विपश्यना हो]

विविधेन अनिच्चादि आकारेण पस्सतीती विपस्सना ।

[विविध रुपमा याने अनित्य आदि किसिमले दर्शन गर्नु नै
विपश्यना हो]

भण्डै यस्तै प्रकारको परिभाषा आर्य असगको श्रावक भूमिमा
पाइन्छ :-

विविधा पश्यना इति विपश्यना

[विविध रुपमा देख्नु नै विपश्यना हो]

त्रिभिधम्मन्थसङ्गहाका अनुसार -

पकारेण जानातीती पञ्जा

[अनित्य आदि प्रकारले जान्नु नै प्रजा हो]

हामीले देख्न सक्छौं कि पानी वाङ्मयमै पनि प्रजा विषयनामग समानार्थक हुन्छ । अतः मञ्जुश्री, जा "प्रजापारमिता जानन्नद्वय" हुन, स्वयं नै विषयना हुन ।

त "मञ्जुश्री नाम" को नामको अर्थ "चित्त" हो भनी बुझाई सकिन्छ । त अब, मन वा चित्त वज्रयान अभ्यासमा प्रयोग गरिने मण्डलहरू हुन् । ती मण्डलहरू मनको एकाग्रता र शुद्धताको लागि प्रयोग गरिने भएकाले, ती शमथ पनि हुन् । त्यसकारण 'मञ्जुश्री नाम' को अर्थ विषयना र शमथ दुवै हो । त यसले हामीलाई मण्डलहरूको प्रसंगमा ल्याउँछ, जुन मञ्जुश्री नामसर्गातिको मूल विषय हो । हामीले नामसर्गातिका ६ वा ७ मण्डलहरू भित्र प्रवेश गर्नुभन्दा पहिले, मण्डलहरू के हो भन्ने कुरा राम्रोसँग बुझ्नु पर्दछ ।

मण्डल तिब्बती भाषामा : किल् खोर् शब्दको अर्थ वास्तवमा केन्द्र (मण्ड) र परिधि (ल) हो । "मण्ड" कुनै एउटा प्रदर्शन वा समारोहको केन्द्र अर्थात् "मण्डप" जस्तै हो र "ल" मण्डपको राजा वा मुख्य कलाकारको "गण" जस्तै हो । अतः मण्डल भनेको केन्द्र र परिधि हो अर्थात् राजाको मण्डल, जादुगरको मण्डल, एउटा केन्द्र (अध्यक्ष) र परिधि भएको सघ इत्यादि । नेपालीमा हामीसँग वायुमण्डल, मण्डली जस्ता शब्दहरू छन् जसको मूलधातु अनिवायन्त एउटै हुन्छ ।

बौद्ध ध्यान भावनामा धेरै प्रकारका मण्डलहरू पाइन्छन् । मञ्जुश्री नामसर्गाति भित्रै पनि ६ वा ७ मण्डलहरू छन् । मैले यहाँ

६ वा ७ लेखें किनाकि नामसगीति भित्र कतिवटा मण्डलहरू हुन्छन् भन्ने सम्बन्धमा दुई भिन्दाभिन्दै परम्पराहरू छन् जसको बारेमा हामी अलिक पछि चर्चा गर्नेछौं । एउटा मण्डल, जगत् (समाप्त लाई हामीले अनुभव गर्ने तरीका हो, जसमा एक प्रकारको केन्द्र (अनुभोक्ता) र परिधि (अनुभूत) समाविष्ट हुन्छन् । त्यसमा त्यस अनुभवको भाव या रस (भावनात्मक) बौद्धिक पनि सम्मिलित हुन्छ । यो परिमाणत्मक र गुणात्मक दुवै हुन्छ - यद्यपि बौद्ध ध्यान भावनाको उद्देश्य भने यसको गुणात्मक पक्षलाई परिर्वर्तित गर्ने रूपान्तरित गर्नु हो । यसको मतलब अनुभोक्ता (experiencer) र अनुभूत (experienced) लाई परिर्वर्तित गर्नु हो । भन्न सकिन्छ कि, यस प्रकारको मण्डल परिर्वर्तनमा भावनात्मक र वैचारिक ढाँचाहरूको पुनःसंरचना हुन पुग्दछ । स्वभावतः वज्रयान परम्परामा मण्डलका तीन तहहरू हुन्छन्, १) भूमि मण्डल २) मार्ग मण्डल र ३) फल मण्डल ।

भूमि मण्डल व्यक्तिको अस्तित्वगत परिस्थिति हो जसमा व्यक्ति स्वयं मण्डलको केन्द्र र उसको अनुभूत मण्डलको परिधि हुन्छ । यो मण्डलमा मिसिया इलियाडको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being) जेरम बुनरका सम्भाव्य जगत् (possible world) र जगद-दृष्टि (weltanschauung) समाहित छ । यही क्षण, अहिले यहाँ (here and now) हामीले हाम्रो अवस्थालाई जुन हिसावले हेर्छौं, महत्सुस गर्छौं, अनुभव गर्छौं, अवबोध गर्छौं, अर्थ लगाउँछौं, व्याख्या गर्छौं त्यही नै हाम्रो मण्डल हो । यस अन्तर्गत हाम्रा सामाजिक सांस्कृतिक र व्यक्तिगत जगद-दृष्टि (weltanschauung) हामीमा सम्भव सम्भाव्य-जगत्हरूका हदहरू र हामीलाई उपलब्ध वृत्तात्मक शैली (जीवन ढाँचा) वा वृत्तात्मक शैलीहरू (जीवन ढाँचाहरू) (mode of beings) पर्दछन् । अधिकांश मानिसहरूले सम्झें जस्तो यी हदहरू, उपलब्धता, सम्भावनाहरू अत्यन्तक निश्चित (absolute) हैनन्, वरु अनायासै निर्मित, स्वनिर्मित र स्व-आरोपित संरचनाहरू हुन् जस भित्र हामीले हाम्रो

जीवन बिताउछौ, चाह त्या जति नै निगशाजनक र पृणता नदिन खालको किन नहास । अवश्य नै यसले हामीलाई त्यो समस्याका सामु ल्याइपुऱ्याउछ, जहाँ हामीले यही क्षण वतमान क्षण । लाइ त्यसको समग्रता पृणता परिपूर्णतामा अनुभव गर्दौनी । त्यसैले यसलाई अज्ञान मण्डल (Ignorance Mandala) भनिन्छ । यो अज्ञानमण्डल छ, त्यसैले हामी त्यस क्षणका समाधिमा अनुभूति गर्न असक्षम छौ । हामी अर्द्धाङ्गकोभन्दा सम्पूर्ण र नाष्टिदायक मण्डलहरू देख्छौ; हामीले आकास्मिक रूपमा सामाजिक-सांस्कृतिक अभिसंस्कार र अवस्थाबाट सिककाभन्दा जीवन र जगतलाई अथ दिने, व्याख्या गर्ने अनेकन सम्भावनाहरू छुत् भनी देख्छौ हामी असक्षम छौ । यदि हामी सक्षम भए, हरेक क्षण वा अनुभूति महार्थान्वि (भोक्छौ) (Great Perfection) नै हुनेछ-त्यसमा न केही जोड्नु पर्छ, न त घटाउनु नै । यसरी बौद्ध भावनाको प्रयोजन भनेको अज्ञानमण्डललाई ज्ञानमण्डलमा परिणत गर्नु हो ।

यी दुई आधारभूत प्रकारका मण्डलहरू, अर्थात् अज्ञान मण्डल र ज्ञान मण्डल बाहेक व्यक्तिगत हिमायले हाम्रा अनिगन्ती मण्डलहरू हुन्छन् । जस्तै:- कवि मण्डल, कलाकार मण्डल, पिता-माता मण्डल, प्रेमी मण्डल, पति-पत्नी मण्डल, स्कूल शिक्षक/प्रबन्ध निर्देशक मण्डल, आदित्यादि । हामी निरन्तर एक मण्डलबाट अर्कोमा गमन गर्छौ, तर हाम्रो व्यक्तिगत ग्राहको कारणले गर्दा, सक्रमण प्रक्रिया त्यति सुगम नहुन सक्छ अथवा दिइएको मण्डललाई हामीले हाम्रो त्यस प्रतिको ग्राहको कारण एउटा खतरापूर्ण "अहम्" मण्डल, अज्ञानमण्डलमा रूपान्तर गर्न सक्छौ, यो सोचेर कि यही हाम्रो वास्तविक पहिचान हो । यसैलाई नै बृद्ध धर्ममा आत्मग्राह भनिन्छ, जस अन्तर्गत शाश्वत (नित्य) अपरिवर्तनशील आत्मभाव समाहित हुन्छ, जुन ससारभन्दा पृथक र स्वतन्त्र हुन्छ । तर संसार भनेको नै एउटा प्रवाह/वहाव हुने भएकोले यसमा एउटा तटस्थ, अपरिवर्तनशील मण्डल अमान्य

हुन्छ । तसर्थ त्यहाँ सघर्ष हुन्छ-दुःख सत्य । बृद्ध धर्मको पहिलो सिद्धान्त नै कुनै एक मण्डल वा मण्डलहरूको समूहमा हुने कुनै पनि ग्राहवाट मुक्त हुने क्षमता र चित्तका असंख्य आयाम-मण्डल(हरू) भित्र स्वतन्त्र रूपमा प्रवाहित हुन सक्ने क्षमताको आवश्यकता महसूस अधिगम गर्नु हो । मिसिया इलियाडको शब्दमा भन्नु पर्दा, यो आवश्यकता (परिस्थिति) को माग अनुसार एउटा वृत्तात्मक शैली (mode of being) वाट अर्कोमा सहजताका साथ जान सक्ने क्षमता हो, अथवा जेर्म वुनको शब्द प्रयोग गर्दा : बिना अवरोध एक अभिव्यञ्जनप्रकारको सम्भावना (modal possibility) वाट अर्कोमा बहिन सक्षम हुनु हो । यही नै बौद्ध ध्यानहरूको प्रयोजन हो- चाहें त्यो श्रावक विपश्यना होस् वा महायानी जैन वा वज्रयानी महामुद्रा वा भ्राक्छेन् । जैन गुरुहरूले, "जब भोक लाग्छ म खान्छु, जब थकाछु म सुत्छु" भने भै जब हामीले तत्क्षणको मण्डललाई अतीतको सम्भ्रता र भविष्यको कल्पनाले विकृत नबनाइकेन वास्तवमै त्यस्तो गर्न सक्छौं, तब हामी जान मण्डलमा हुन्छौं । यो यस्तो अवस्था हो जुन ग्राह वा त्यागले रहित छ, उन्नत परिस्थिति मण्डलको आशाले रहित छ, यो भन्दा एगुज्जेको मण्डलको भयले पनि रहित छ । छोग्याम् टुइपा गिन्याछेको शब्दमा यो नितान्त "निराशाजनक" (hopeless) अवस्था हो, अर्थात् आशा र भयवाट मुक्त अवस्था (आशाहीन अवस्था) । यस्तो अवस्था ध्यान भावना (meditation) र गैर-ध्यान भावना (no-meditation) वाट मुक्त हुन्छ, त्यसैले यसलाई अभावना (non-meditation) भनिन्छ । सम्पूर्ण बौद्ध ध्यान विधिहरू त्यही अवस्थातिर लक्षित हुन्छन् । वास्तवमा, सबै बौद्ध ध्यानका प्रकारहरू ध्यान गर्ने प्रयत्नहरू मात्र हुन् । अभावना मात्र सच्चा ध्यान हो जहाँ ध्यान गर्ने कुनै आत्मा नै हुदैन (अनात्मा) र त्यसैले कसैद्वारा ध्यान भावना गरिदैन । विपश्यना द्वारा ध्यानी (आत्मा / कर्ता / ध्याता) र ध्यान गरिने वस्तु / आलम्बन दुवै त्यागिन्छन् अथवा शुन्य हुन्छन् त्यसपछि

जे रहन्छ, त्यो एउटा शाश्वत आत्मा । जसलाई छन्दोग्योपनिषदले
 "द्वितीयम नास्ति" भनेर भन्दछ, नभएर ध्याता र ध्येय रहित
 यही अवस्थाको अवस्था वा प्राकृतिक मात्र हो । हिन्दू र वेदान्ती
 वृत्तात्मक शैली जीवन ढाँचा (mode of being) र बौद्ध वृत्तात्मक
 शैली बीचको भिन्नताको मूल विषय नै यही हो । वेदान्ती अद्वैतका
 अर्थ "यो ब्रम्ह आत्म बाहेक अन्य केही छैन, यो
 (ब्रम्ह आत्म) मात्र वास्तवमा विद्यमान रहन्छ र यो शाश्वत
 अपरिवर्तनशील छ" इत्यादि हो । सबै प्रकारका बुद्ध धर्महरूको
 लागि यो मिथ्या दृष्टि हो, जसको निमाण अवस्थाले सच्चा विषयात्म
 (पाली सच्चा विपल्लाम) को महत्वाद् गर्छ । मञ्जुश्री
 नामसर्गाति, वज्रयान, जैन बुद्ध धर्मको अद्वय यस्ता प्रकारको
 वृत्तात्मकशैली (mode of being) भने होइन । यो त्यस्ता
 अवस्था स्थिति हो जहाँ ज्ञाता आत्मा / द्रष्टा कर्ता / ध्यातालाई
 शून्यताद्वारा प्रहाण गरिएको अथवा प्रतिबंध गरिएको हुन्छ र
 एवर्गितले जेय आत्मीय करण ध्येय पनि प्रहाण भएको हुन्छ र
 त्यहाँ स्वत-रहितरहने कुनै वस्तु वा महावस्तु वा सत्ता वा परमाथ
 सत्ता (छन्दोग्योपनिषदको द्वितीयम नास्ति) हुँदैन (यो अन्यन्त
 महत्त्वपूर्ण छ) । त्यसो भए के रहन्छ ? यो प्रश्न आफैमा नै
 गलत छ । यो त्यस मान्यतामा आधारित छ कि या त केही
 रहन्छ या रहदैन । तर यदि केही पनि नरहे त्यो उच्छेदवाद हुन्छ
 भने केही रहे, त्यो शाश्वतवाद हुन जान्छ । बुद्ध धर्मले गत
 २५०० वर्षदेखि नै यही कुरा बुझाइ रहेको छ । तर अवबोधहरू
 त्यस्तो वृत्तात्मक शैली मा अडकेंका छन् जसमा मार्थिको मान्यता
 र त्यसले उठाएको प्रश्न वास्तविक नै हुन्छ जान्छ । शंकराचार्य
 माध्वाचार्य, रामानुजाचार्य, कुमारील भट्ट, वात्स्यायन, उदयन, र
 हालसालैका विवेकानन्द, डा सर्वेपल्लि राधाकृष्णन्, विनोबा भावे
 जस्ता व्यक्तिकहरूले यो कुरालाई पूर्णतया चुकाएका छन् । केही
 अवबोधहरू सोच्छन् कि बुद्ध धर्म उच्छेदवादी हो, नास्तिक धर्म हो,
 केही सोच्छन् कि बौद्धहरूलाई उच्छेदवादी भन्नु बुद्धको सन्देशको

गलत बुझाई हो र बौद्धहरूले तिनीहरूकै शाश्वतवादलाई
 अभावात्मक/निषेधात्मक तरीकाले व्याख्या मात्र गरेका हुन् ।
 धेरै जसो पुराना अवबोधहरूले बौद्धहरूलाई उच्छेदवादी मान्दथे ।
 प्रायशः आधुनिक अवबोधहरू जस्तै विवेकानन्द, डा सर्वेपल्लि
 राधाकृष्णन्, विनोबा भावे जस्ताहरूले या त सोच्छन् कि "बुद्धले
 देशना गर्नुभएको त वास्तवमा तिनीहरूकै शाश्वतवाद हो तर
 बौद्धहरूले वहाँलाई बुझ्न सकेनन्" अथवा सोच्छन् कि "बौद्धहरूले
 जे भन्छन् त्यो त्यही शाश्वतवादसम्म पुग्ने निषेधात्मक बाटो
 (negative way) हो जसलाई तिनीहरू आफैले चाहिँ अस्तिवाचक
 (positive way) रूपमा व्याख्या गर्छन् । सामान्यतया यो सन्दर्भमा
 प्रयुक्त शब्दहरू "Via Negativa" र "Via Positiva" हुन्, यी
 शब्दहरू क्रिश्चियन रहस्यवादबाट अनूदित शब्दहरू हुन् । तर
 वास्तवमा बुद्ध र वहाँका अनुयायीहरूले देशना गर्नु भएको त
 शाश्वतवाद र उच्छेदवादभन्दा फरक मध्यममार्ग थियो,
 "द्वयान्तमुक्त" या नागाजुनले भने भैं "चतुष्कोटीविनिर्मुक्त" ।
 बुद्ध धर्मको अद्वयको सम्बन्धमा अवबोध विद्वान (जैन या हिन्दू या
 चार्वक) हरूले माथि दिएका सबै समाधानहरू यो मान्यतामा
 आधारित छन् कि- "मात्र एउटा वृत्तात्मक शैली (mode of
 being) छ र हुन सक्छ, जुन तिनीहरूको वृत्तात्मक शैली/जीवन
 ढाँचा हो र तिनीहरूको रूपतालिका (Paradigm) भित्र सहज
 रूपमा देख्न सकिने सम्भावनाहरू मात्र सम्भव छन् र हुन सक्छन् ।"
 कुनै एक संस्कृति वा समाज वा शिक्षाले हामीलाई हेर्न
 सिकाएका/दिएकाभन्दा धेरै नै रूपतालिकाहरू (Paradigms),
 वृत्तात्मक शैलीहरू (modes of being), सम्भावनाहरू (possi-
 bilities) र धेरै सम्भाव्य जगद-दृष्टिहरू (possible
 weltanschauungs) हुन्छन् । त्यसैले म सधैं लेख्छु कि बुद्ध धर्म
 भारतीय उपमहाद्वीपको समाजिक-संस्कृतिक परिवेशमा एउटा
 रूपतालिका परिवर्तन (Paradigm Shift) हो । हिन्दू र जैन
 धर्महरू जस्तै, यो यही संस्कृतिको सन्तान हो र त्यसैले यस

संस्कृतिको भाषा, संरचना, सोच, र विचारमा सहभागी हुन्छ । यहाँ मैले संस्कृति भन्नुको तात्पर्य वैदिक संस्कृति नभएर वर समग्र भारतीय उपमहाद्वीपको संस्कृति हो, जसको एक शाखा मात्र वैदिक संस्कृति हो, जब कि बौद्ध र जैन धर्म अन्य शाखाहरू हुन् । बुद्धका समयमा श्रमण परम्परा जस्ता धेरै अरु गैर-वैदिक उप-परम्पराहरू थिए साथै भारतीय उपमहाद्वीपमा वैदिक परम्पराको आधिपत्य वर्तमानमा जस्तो थिएन । बौद्ध र जैन वाङ्मयको अध्ययनबाट स्पष्ट थाहा हुन्छ कि श्रमण परम्परा वैदिक परम्परासँग कडा प्रतिस्पर्धामा थियो । बुद्ध धर्म आफै पनि जैन धर्म जस्तै श्रमण परम्पराको शाखा हो । बुद्धले आफूलाई सधैं नै महाश्रमण भन्नुहुन्थ्यो । सम्पूर्ण बौद्ध शिक्षाको सार यी शब्दहरूमा समाहित छन् :-

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतूस्तेषांस्तथागतोऽस्यवदत् ।

तेषाञ्च यो निरोध एववादी महाश्रमणः ॥

[जुन धर्महरू हेतु (र प्रत्ययबाट) उत्पन्न हुन्छन्, तिनीहरूको हेतुहरूलाई र निरोधलाई तथागतले नै धर्ताउनुहुन्छ । यस्तो मान्ने महाश्रमण हुन् ।]

यहाँ भएको शब्दले बुद्धलाई महाश्रमण भनी सम्बोधन गरेको छ । सम्भवतः, वैदिक आर्यहरू सिन्धु घाटी सभ्यताको अवशेषका रूपमा भारत प्रवेश गर्न अगावै श्रमणहरू भारतमा थिए [Indus Valley Civilization, Sir Mortimer Williams] । तथापि, बौद्ध, हिन्दू र जैन धर्महरूले एक आपसलाई प्रभाव पारेको र यिनीहरू बीच आदान-प्रदान भएको कुरा हामीले नकार्न सक्दैनौ । तसर्थ वैदिक परम्पराका जगद्-दृष्टि (weltanschauung), वृत्तात्मक शैली (mode of being) हरू एक मात्र सम्भावनाहरू होइनन् । जीवनका समस्याहरूप्रति बुद्धद्वारा दिइएको समाधान आफै नै "सम्पूर्ण दृष्टिकोण वा जगद्-दृष्टि वा वृत्तात्मक शैली (mode of

being) हरू वैदिक दृष्टिकोण/जगद-दृष्टि/वृत्तात्मक शैली अन्तर्गतका उप-प्रकारहरू भित्र सीमित हुनैपर्दछ" भन्ने धारणा प्रति एक चुनौती हो । वैदिक अद्वैत स्पष्ट रूपमा शाश्वतवाद हो र यस जगद-दृष्टिको एक पक्ष :- "यदि कुनै प्रणाली शाश्वतवाद होइन भने, त्यो स्वतः उच्छेदवाद हुनुपर्छ" भन्ने विश्वास हो । बुद्ध धर्म यो रूपतालिकात्मक (Paradigmatic) वृत्तात्मक शैली (mode of being)/दर्शन शैली (mode of seeing)/ज्ञान शैली (mode of knowing) विचार शैली (mode of thinking) वाट एक फड्को (shift) हो । अतः बौद्ध अद्वय "द्वयान्तमुक्त" हो । यो शाश्वतवाद र उच्छेदवाद दुवैबाट मुक्त छ । वस्तुहरू या त शाश्वत हुनुपर्छ या त उच्छेद हुनुपर्छ भन्ने विश्वास राख्ने दृष्टिकोणको जालमा फसेकाहरूलाई "द्वयान्तमुक्त"को धारणा सहजरूपमा देख्न/बुझ्न पकड्न गाह्रो हुन्छ, किनकि तिनीहरूको दृष्टि/ बुझाइ तिनीहरूको आफ्नै वृत्तात्मक शैलीका सीमाहरूद्वारा सीमित तुल्याईएको हुन्छ । आदिकालदेखि शाश्वत या उच्छेद भनी वर्गीकृत गर्न मिल्ने कुनै वस्तु नै छैन । शाश्वत अथवा सत् त्यो वस्तु हो जुन त्रि-काल (भूत, भविष्य, वर्तमान/अतीत, अनागत, प्रत्युत्पन्न)मा समान, अपरिवर्तित रहन्छ -

"सत् किं ? कालात्रयेऽपीतिष्ठती सत्"

-(तत्त्वबोध:-२६, शंकराचार्य)॥

[अर्थात् सत् त्यो हो, जुन तीनै कालहरूमा अपरिवर्तित रहन्छ]

अस्तित्वै नहुने वस्तुहरू उच्छेद हुन् । बुद्धले, "सही विश्लेषण गरिएमा न त हामीले कुनै शाश्वत त्रिकालस्थ वस्तु नै पाउँछौं किनकि सबै कुरा प्रवाहमान हुन्छन्, न त केही पनि नहुने नै हुन्छ किनकि प्रवाहको प्रकृया त गोचर नै हुन्छ," भन्ने शिक्षा दिनुभएको थियो । वास्तवमा, त्यहाँ प्रकिया मात्रै गोचर हुन्छ/देखिन्छ, तर त्यस प्रक्रियामा कुनै सत्ता भने हुँदैन । त्यसैले बौद्ध "अद्वय" को सर्वोत्तम व्याख्या शास्ताका आफ्नै शब्दहरू हुन् :-

अत्र च ते महाकी मातर्दृष्टे दृष्टमात्र भविष्यति,
श्रुते मते विज्ञाते विज्ञातमात्रम् ॥

[त्यसैले हे माहकीमाता, देख्दा देखेको मात्रै, सुन्दा, सोच्दा थाहा पाउँदा, थाहाको पाए मात्रै हुनेछ ।]

यो सर्वास्तिवाद आगमबाट लिइएको हो तर दुरुस्त यह वाक्य शास्ताले दारु वहियाचार्यलाई भन्नुभएको भनेर पाल् वाङ्मयमा पनि पाईन्छ । यो धारणा जैन बौद्ध परम्परामा ज्यादै प्रसिद्ध छ, जहाँ प्रायशः दोहान्याइन्छ, “देख्दा देखेका मात्रै, सुन्दा सुनेको मात्रै इत्यादि ।” महायान वज्रयान र तसर्थ नामसर्गीतिमा पनि अद्वयको अर्थ यही नै हो । भन्न आवश्यक नपला कि या “अद्वय” शंकराचार्यको ब्रम्हाट्टैतवादभन्दा नितान्त फरक छ ।

अब, मण्डल कै विषयमा फर्को । अज्ञान मण्डललाई ज्ञान मण्डलमा परिवर्तन गर्न हामीले कुनै पनि धारणा र वस्तुलाई छाडिदिनु पर्छ (let go), ग्राह गर्नु हुदैन, चाहे त्यो जे सुकै किन नहोस् । बौद्ध दृष्टिकोणमा ग्राह गरिएको वस्तु जे नै होस्, : चाहे त्यो वस्तुपरक ससार (जेय) लाई सत् परमार्थ सत्य मानी ग्राह (grasping) गरेको होस्, या आत्मपरक (ज्ञाता) लाई सत् परमार्थ सत्य मानी ग्राह गरेका होस्, या ज्ञाता र जेयभन्दा मुक्त पर मानी वा बनाइएको कुनै अरु धारणा नै किन नहोस्, ग्राह भएसम्म न्यसलाई “आत्मग्राह” नै भनिन्छ । जबसम्म त्यहाँ ग्राह हुन्छ, त्यो गलत दृष्टिकोण या अज्ञान नै हुन्छ । तिब्बती शेन्पा शिङ्गेल चतुरासक्ति मुक्ति) मा भनिएको छ :-

जीन्पा ज्युङ्ता तावा मिन् ।सस्कृतः सति ग्राहे दृष्टिर्नास्ति
[यदि ग्राह छ भने, सम्यक् दृष्टि छैन ।]

जब कुनै पनि कुरामा, चाहे त्यो जे नै होस्, ग्राह हुँदैन भने त्यही अभावना हो । अग्राह गर्न या ग्राह नगर्नको लागि “मण्डलको

केन्द्र केन्द्ररहित हुन्छ", अथवा अझ पारम्पारिक शब्दावलीमा भन्नुपर्दा, शून्यता वा आनात्म हुन्छ भन्ने तथ्य प्रति अन्तर्दृष्टि (विपश्यना) जगाउन ज्यादै जरुरी हुन्छ । केन्द्ररहितता केन्द्र हुन्छ र परिधि परिधिरहित हुन्छ, अर्थात् त्यो पनि शून्य । पाली साहित्यहरूमा भनिए भैं "सब्बे धम्मा अनत्ता" अर्थात् सम्पूर्ण धर्महरू (केन्द्र र परिधि) अनात्म छन् । महायानमा यसलाई पुद्गल नैरात्म्य र धर्म नैरात्म्य भनिन्छ । यही नै वज्रयानमा ज्ञानमण्डल हो । तसर्थ मण्डल बुद्धको शिक्षाहरूको सच्चा अस्तित्वगत अनुप्रयोग हो । यही नै भूमि मण्डल हो ।

अब मार्गमण्डल तिर लागौ । पहिले भनिए भैं तन्त्र चार प्रकारका हुन्छन् । जस्तै:-क्रिया तन्त्र, चर्या तन्त्र, योग तन्त्र र अनुत्तर योग तन्त्र । मञ्जुश्री नामसगीतिलाई योग तन्त्र अथवा अनुत्तरयोग तन्त्रका तहहरूबाट व्याख्या र अभ्यास गर्न सकिन्छ । चारै तहका तन्त्रहरूका आफ्नै मण्डलहरू हुन्छन् र ध्यानका लागि मण्डलहरूको प्रयोग र शैली तन्त्रको तह अनुसार फरक फरक हुन्छन् । मण्डलहरूका ती सबै प्रयोग र शैलीहरूको व्याख्या गर्नको लागि एउटा छुट्टै वृहदाकार पुस्तक नै चाहिन्छ, जसलाई यस्तो लेखमा समेट्न संभव हुदैन । तर, नामसगीतिलाई दुवै योग तन्त्र शैली/पद्धति र अनुत्तर योग तन्त्र शैली / पद्धतिबाट बुझ्न र अभ्यास गर्न सकिने भएकोले, म थोरै योग तन्त्र शैली / पद्धतिको वारेमा चर्चा गर्ने छु र अनुत्तर योग तन्त्र शैलीको वारेमा अलिक विस्तृत व्याख्या गर्ने छु ।

योग तन्त्र ३-ध्यान, ४-योग, ४-मुद्राहरूमा आधारित छ । तीन ध्यानहरू -१) आदियोग २) मण्डलराजाग्र ध्यान ३)कर्मराजाग्र ध्यान हुन् । भारतीय उपाध्याय कुमार कलशका अनुसार पञ्च कूल (शमथ) र त्यससंग सम्बन्धित पञ्च ज्ञान (विपश्यना) को प्रयोगबाट गरिने मण्डलको विस्तृत ध्यान भावना गर्नु आदि योग

हो । पञ्च कूल तथागत (अश्वोभ्य, रत्न सभवा, अमिताभ, अमोघसिद्धि
वैराग्य)लाई पञ्च ज्ञानको रूपमा अधिगम वा रूपान्तरण गत
मण्डलराजाग्र ध्यान हो । अन्तमा उपरोक्त कन्यालाई सम्पन्न
सन्तुष्टिको हितको लागि निष्पन्न गर्नु कर्मराजाग्र ध्यान हो ।
नामसगीति सम्बन्धी दास्यो परम्परा र शैली अनुत्तरयोग तन्त्र शैली
हो । यो शैली प्रयोग गरेर म वज्रयान ध्यान भावना पदार्थ सम्बन्धि
के ? र कसरी ? भन्ने प्रश्नहरूको विस्तारमा चर्चा गर्ने छु । यद्यपि
यो वज्रयान भित्रका शैलीहरू मध्येको मात्रै एक शैली भएतापनि
यसले हामीलाई बौद्ध तन्त्र प्रणालीको बारेमा राम्रो जानकारी
दिनेछ ।

मार्थ उल्लिखित, मार्गमण्डललाई पनि चार प्रमुख
प्रकारहरूमा विभाजित गरिन्छ । १) क्रिया योग तन्त्र मण्डल
२) चया योग तन्त्र मण्डल, ३) योग तन्त्र मण्डल (जसको बारेमा
मार्थ हामीले छोटकरीमा चर्चा गरौं ।), ४) अनुत्तरयोग तन्त्र
मण्डल । चक्र सवर, हेवज्र, कालचक्र, वज्रभैरव, महामाया, गृह्य
समाज, योगाम्बर, बुद्धकपाल र अन्य धेरै तन्त्रहरू अनुत्तरयोग
तन्त्र अन्तर्गत पर्दछन् । ती हरेकका मसिना विवरणहरू फरक
फरक भएतापनि सारभूत रूपमा ती सबै एउटै हुन् । नेवार परम्परामा
यस्ता मण्डलहरूलाई महामण्डल भनिन्छ । अगाडि नै उल्लेख भए
अनुसार, नामसगीतिलाई अनुत्तरयोगको परिप्रेक्ष्यमा पनि लिने
सकिन्छ । अनुत्तर मण्डललाई तीन भागमा बाँड्न सकिन्छ । हुन त
यसलाई विभाजित गर्ने शैली र योगसम्बद्ध परम्पराहरू धेरै नै
छन् । तर, म यहाँ अनुत्तर तन्त्र मण्डलका तीन भागहरूको व्याख्या
गर्ने निम्नमापा परम्पराको व्याख्याप्रणाली (hermeneutics) को
प्रयोग गर्ने छु । यो तन्त्रको सबैभन्दा पुरानो व्याख्याप्रणालीहरू
मध्ये एक हो । त म भन्दै थिएँ, अनुत्तर मण्डललाई तीन किसिमले
विभाजित गर्न सकिन्छ । पहिलो हो महायोगको देह (शरीर) मण्डल ।
थाङ्का र पौभाहरूका देवी देवताहरू यस समूह अन्तर्गत पर्दछन् ।

यी मण्डलहरू ध्यान भावनाको माध्यमबाट सामान्य शरीर सहित वातवरण र तीनका मण्डलहरूलाई देवकायहरूमा रूपान्तरित गर्न प्रयोग गरिन्छ । स्वयंलाई अमुक देव मण्डलको रूपमा भावना गरेर हामीले हाम्रो सामान्य स्व-अभिमुख प्रतिभास (vision) लाई त्यस देवताका सम्पूर्ण गुणले युक्त दैवी प्रतिभासमा रूपान्तरण गर्दछौ । यो शास्ताले सिकाउन भएका अनुस्मृतिहरू मध्ये एउटा अनुस्मृतिको प्रयोग हो, जसलाई देवानुस्मृति भनिन्छ । तसर्थ यस्तो मण्डलको भावनाबाट अकुशल चित्त-कुशल चित्तमा परिवर्तित हुन्छ । शास्ताले मज्झिम निकाय, सलेख सुत्तमा भन्नुभए अनुसार :-

चित्तुप्पादमत्तं भपि कुसलेसु धम्मेषु वहूपकारं वदामि ।
[म भन्छु, कुशल चित्तको उत्पाद ज्यादै महत्वपूर्ण छ ।]

त्यस माथि पनि, भावना गरिएका देवी देवताहरू क्रोधित, कामुक, शान्त आदि, अर्थात् काव्यशास्त्रका नवरस मध्ये एक भावमा प्रस्तुत हुने हुनाले स्वयंलाई उपयुक्त देवी या देवताको रूपमा भावना गर्नाले हामीलाई ती नवरसको पकडबाट मुक्त गराई ती रसहरूको रूपान्तरणमा होमीयोप्याथिक चिकित्सीय प्रभाव पार्ने हुन्छ । अरस्तू आफ्नो काव्यशास्त्रमा तर्क गर्छन्, "अप्रत्यक्ष जगत्हरूको सृष्टिमा सहभागी हुने कृत्यमा सभ्य बनाउने (civilizing) केही कुरा घाटित हुन्छ । यहाँ अमुक अप्रत्यक्ष जगत् "सत्य" हो या होइन भन्ने विषय कुनै प्रश्न होइन । यस्तो व्यवस्थित/अनुशासित प्रयोग चिकित्सात्मक विवेचन (Therapeutic Catharsis) मा परिणत हुन्छ, जसमा विद्यमान क्लेश र वासनालाई तिनीहरूकै प्रयोगद्वारा निकाल्नेकाम गरिन्छ ।" यसैकारण वज्रयानलाई परिणति मार्ग भनिन्छ । यसले हामीलाई क्लेशबाट मुक्त पार्छ । तर ती क्लेशहरूको त्यागबाट होइन, बरु क्लेशहरूलाई नष्ट गर्न तीनै क्लेशहरूलाई औषधीको रूपमा प्रयोग गरेर । यो होमीयोप्याथिक पद्धतिले रोग उपचार गर्न प्रयोग गर्ने सिद्धान्त जस्तै नै हो । आयुर्वेदले पनि भन्छ-"विषस्य विषमौषधम्" [विषको औषधी विषै

हो। हेवज्जतन्त्र २२ ४६-४९ अनुसार -

येनैव विषस्रण्डेन म्रियन्ते सर्वजन्तवः ।

तेनैव विपतत्त्वजो विषेण स्फोटयेंद विपम् ॥४६॥

[जुन विपका थोरै भागले मात्र पनि कुनै पनि जीवलाई मान्दछ, त्यही विषको प्रयोगबाट एक विषको तत्त्वलाई जान्ने विषको प्रभावलाई निश्चित पार्न सक्छ ।]

यथा वानगृहीतस्य मामभक्ष प्रदियते ।

वानेन हन्यते वात विपरीत-औषधिकल्पनात् ।

भवशुद्धो भवेनैव विकल्पप्रतिकल्पनात् ॥४७॥

[प्रतिकागत्मक औषधोपचारको अनुसार, जसरी वायुविकारबाट पिडाउन भएकालाई मास (गेडागुडी) खान दिइन्छ, किनकि वायुजनित पिडालाई वायुले नै नष्ट गर्छ, त्यसरी नै भवायान व्यवहार-जगतलाई पनि विकल्पहरूको प्रतिकल्पना मार्फत भवद्वारा नै शुद्ध पारिन्छ ।]

कर्णे तोय यथाविष्ट प्रतितोयेन कृष्यते ।

तथा भव विकल्पोऽपि आकारै शोध्यते खलु ॥४८॥

[जसरी कानभित्र पसेको पानीलाई पानीले नै निकालिन्छ त्यस्तै अस्तित्व सम्बन्धी मिथ्या धारणाहरूलाई अवश्य पनि लौकिक आकृतिको प्रयोग गरेर शुद्ध तुल्याइन्छ ।]

यथा पावाकदग्धाश्च त्विद्यन्ते वह्निना पुनः ।

तथा रागाग्निदग्धाश्च त्विद्यन्ते रागवान्हिना ॥४९॥

[जसरी आगोले पोलेकाहरूले आगैबाट संकेर उपचार गर्छन् । त्यसरी नै रागको आगोमा जलेकाहरूले रागको आगोबाटै संकेर उपचार गर्छन् ।]

आधुनिक मनश्चिकित्सा (modern psychotherapy) को अनुसार, कुनैपनि अपरिष्कृत या अझकिएको क्लेश सधैं सपनाहरूमा देखापर्छ । उदाहरणको लागि यदि एउटा मानिसमा धेरै द्वेष वा उपनाह छ भने उसले प्रायशः एउटा रिसाएको ककुर अथवा कुनै

रिसाएको व्यक्तिले उसलाई अथवा अन्य कसैलाई आक्रमण गरिरहेको देख्छ । यो सपना उसको नसुल्झिएको (unresolved) वा अपरिष्कृत (unsublimated) रिसको आफ्नै अवचेतनद्वारा गरिएको प्रकटीकरण हो । गेस्टाल्ट मनश्चिकित्सा पद्धति अनुसार व्यक्तिले आफूलाई त्यो अप्रत्यक्ष अज्ञात (hidden) रिस उपनाहवाट मुक्त गर्ने सबैभन्दा उत्तम उपाय भनेको-पूर्ण भावना (visualization) का साथ/अर्थात् मनले कल्पना गर्दै, आफू त्यही सपनाको क्रोधित कुकुर भै भएर उसका व्यवहारहरूको अभिनय गर्नु हो । वास्तवमा त्यो कुकुर व्यक्ति स्वयम् आफै हो, जसले त्यस नसुल्झिएको रिसलाई प्रकट गर्दैछ । व्यक्तिको अवचेतनमा रिस, घृणा, आदि क्लेशहरू दूषित/कुपित भएर गहसम्म उसका दृष्टिहरू सधै विकृत नै हुन्छन् र उसको वृत्तात्मक शैली/जीवन ढाँचा सांगुरो र सीमित हुन्छ [Fritz Perle; Gestalt Theory Verbatim and Gestalt Therapy] । गाँठो परेका क्लेशहरू खोल्नका लागि मोरेनो (Moreno) को मनोनाटक (psychodrama) मा पनि यही सिद्धान्त प्रयुक्त हुन्छ, जहाँ त्यस्ता लक्षणहरूलाई प्रकट गर्ने नाटकको भूमिकामा अभिनय गरिन्छ । ध्यान गर्न क्रोध आदि देव मण्डलहरूको प्रयोग हुँदा यही सिद्धान्त लागू हुन्छ । नवरस या सबै प्रकारका क्लेशहरूको उपयोग गर्न सकिने भएता पनि, महायोग मण्डलहरू सामान्यतया क्रोध प्रकृतिका नै पाइन्छन् । यो यसकारणले कि वर्तमान अवस्थामा (कलियुगमा) आक्रामकता/उग्रता (aggression) नै सबैभन्दा व्याप्त/बढी पाइने। किस्मको क्लेश या मनोरोग भएको छ । आक्रामकता/उग्रता (aggression) एक प्रकारको द्वेष/क्रोध/उपनाह हो । तसर्थ सामान्यतया भनिन्छ-महायोग तन्त्र क्रोधको रूपान्तरणको लागि हो ।

गेस्टाल्ट मनश्चिकित्साका प्रणेता फ्रीज पर्लले पनि भन्छन्, "अहं (Ego) र अचेतन (Unconscious) बीच राम्रो सामञ्जस्य स्थापित गर्न हामीसँग हाम्रो भावना (visualization)हरू माथि

उच्चतम सम्भाव्य नियन्त्रण (greatest possible control) हुत्पदछ । अर्को तर्फ, धेरै जसो मानिसहरूले वस्तुहरूको भावनाको लागि कुनै पनि चेतन प्रयास गर्न नसक्नु मानिसहरूले भावना (visualization) नै गर्न नसक्ने देखिन् । गर्भर मनोवािक्षपता (severe neurotic disturbance) को लक्षण हो ।" उनी अगाडि भन्छन्, "जो मानिसहरू "अहिले यहाँ" (Here and Now) को स्थितिमा हँदैनन्, जो वस्तुहरूलाई नदेखिकनै हेर्छन्, तिनीहरूले भित्र तिर दृष्टि दिदा, मानस चित्र बनाउन प्रयत्न गर्दा, आफूमा त्यही नै त्रुटि अपूर्णता महसूस गर्छन्-अर्थात् तिनीहरूले स्पष्ट रूपमा भावना (visualize) गर्न सक्दैनन् [Fiedrick S. Perls; Ego, Hunger and Aggression] । तसर्थ मण्डल अभ्यासले चित्तलाई परिपूर्ण (अवचेतन र अह बीच सामञ्जस्य स्थापना) गर्न मद्दत गर्ने (जुन सबै प्रकारको मनोविक्षिप्ताको प्रमुख लक्ष्य हो) मात्र नभइ व्यक्तिलाई वढीभन्दा वढी "अहिले यहाँ" अर्थात् वास्तविकतामा स्थित रहन मद्दत पनि गर्दछ । एक परिपूर्ण व्यक्तित्व मात्रै क्लेशबाट मुक्त हुन सक्छ जो वास्तविक "अहिले यहाँ"मा स्थित रहन सक्दछ । "अहिले यहाँ" (हर क्षण स्मृति सम्प्रजन्यका साथ) रहन नसक्ने एउटा व्यक्तिले सम्भवत आफूलाई क्लेश मुक्त पार्न सक्दैन । यदि उसले सक्ने भैदिएको भए "प्रमाद रहित रहनु" भन्ने शास्ताको वाणी नै अर्थहीन हुन्थ्यो । न्यस्तै व्यक्तिहरू मात्रै सृजनशील र उत्पादनशील हुन्छन् र समाजमा साच्चै योगदान दिन सक्ने हुन्छन् । मण्डल ध्यान भावनाहरूले हाम्रा अप्रकट क्लेशहरूलाई नियन्त्रित र मयोजित ढगबाट व्यक्त हुने मौका दिने भएकोले यी शारीरिक स्वास्थ्यका लागि पनि लाभदायक हुन्छन् । अन्ततोगत्वा, हारवर्ड मेडिकल स्कूलमा मनोरोग चिकित्सा (psychiatry) का सह-प्राध्यापक, स्टीभन लक, एम डी तथा डगलस क्लिग्यान भन्छन्, "अव्यक्त आन्तरिक भावनाहरू र अन्तर्द्वन्द्वहरू रोगमा रूपान्तरित हुन्छन्, अव्यक्त क्लेशहरू रोगको रूपमा व्यक्त हुन्छन्, मनले कल्पना गरिने आकृति (imageries) हरूले स्नायुमा जीवरासायनिक

परिवर्तन ल्याउन र उपचारको प्रक्रियामा मद्दत पुऱ्याउन सक्छन् भन्ने कुरा पत्ता लागेको छ ।" [The Healer Within: The New Medicine of Mind Body; Steven Locke M.D & Douglas Colligan] । वुल्फग्याङ्ग क्रेश्मर [Wolfgang Kretshmer] भन्छन्, "ध्यानमा परिवर्तित चित्तावस्था (altered state of consciousness) उत्पन्न गर्न प्रतीकहरू (symbols) को प्रयोग गर्न सकिन्छ, जसबाट प्रतीकले नयाँ अर्थ प्राप्त गर्छ । जब व्यक्ति आफ्नो दैनिक जीवनमा फर्कन्छ, तब पनि त्यो ध्यानमा प्रतीकात्मक रूपमा प्रकट (symbolize) भएको नयाँ अर्थ कायमै रहिरहन्छ" [Altered States of Consciousness; Editor: Charles T. Tart] । मैले भनी नै सके कि मण्डलध्यानको प्रमुख उद्देश्य भनेको सामान्य शरीर-वातावरण मण्डल (body-environment mandala) लाई देवी/देवता मण्डलमा परिणत गर्नु हो । थाइकामा जे देखिन्छ त्यो नभई, वरु मण्डलध्यानमा परिवर्तित चित्तावस्थाको गहिरोईमा जे अनुभूति गरिन्छ त्यो नै देव मण्डल हो भन्ने तथ्यलाई जोड दिइनुपर्दछ । मण्डल ध्यानभावना वाचिक/शाब्दिक चिन्तनमा भन्दा दृश्यमान/दृश्यमा आधारित हुने भएकोले अशाब्दिक अवाचिक (non-verbal) अवस्था प्राप्त गर्न यो स्वतः एक शक्तिशाली विधि हो जस बिना कुनैपनि स्वाभाविक/प्रामाणिक स्थायी अन्तर्दृष्टि या विषयना प्राप्त गर्न सकिदैन । पाली बाङ्गमयले समेत यो कुरा पक्का गरेको छ कि ज्ञान दर्शन निर्वाण अतस्कावचर हुन्छ अर्थात् शाब्दिक/वाचिक सोच या तर्कभन्दा पर हुन्छ । र अन्ततः यी मण्डलहरू शमथका उच्चतमहरू प्राप्त गर्न पनि प्रयोग गरिन्छ जस बिना वास्तविक विषयना गर्न सकिन्न । हालको थेरवाद परम्परामा सुख्खा विपस्सना (अर्थात् शमथ रहित विषयना) भएता पनि, शमथको अभ्यास गदैनगरिकन गरिने सुख्खा विपस्सनाको अवधारणा अशोक राजा (३०० ई.पू.) को पालामा उल्लिखित पट्टीसविधा पछि मात्रै अस्तित्वमा आएको हो । यसलाई करीव ६१० ई.स। तिर बुद्धघोष द्वारा अघि बढाइयो । यो स्थितिमा शमथको

अर्थ प्रथम ध्यान र त्योभन्दा मार्थिको अवस्था हो । यस्तो पद्वान्त पाली मुत्तहरूमा पाइँदैन र पछिका आचार्यहरूले सृजना गरेको जस्तो देखिन्छ । बुद्ध आफैले कहिल्यै यस्तो पद्वान्त सिकाउनु भएन र निकायहरूमा पनि यसको अस्तित्वको कुनै प्रमाण छैन । सुख्खा विपस्सनाका अनुयायीहरूले प्रायशः उद्धृत गर्ने गरेको अगुत्तर निकायले पनि दुर्भाग्यवश शमथ नचाहिने भन्ने कुरा गर्दैन, बरु विपश्यना गर्नको लागि दोस्रो/तेश्रो अथवा उच्च ध्यानहरूका तहहरू (प्रथम ध्यान बाहेक) पार गर्न नपर्ने कुरा गर्दछ । यसको अर्थ तपाइँले प्रथम ध्यान पार गरेपछि मात्र सही किसिमको गहिरोडमा विपश्यना गर्न सक्नुहुन्छ भनिएको हो, न कि शमथ चाहिँदै चाहिँदैन भनिएको ।

तर महायोग क्रोधमा मात्र सीमित हुँदैन । नामसगीतिका ६ या ७ मण्डलहरूमा १३ मध्ये ६ अध्याय महायोग तह अन्तर्गत पर्दछन् । ६ मण्डल परम्परा अनुसार, पाचौ अध्याय वज्रधातु महामण्डल, छैठौ अध्याय सुविशुद्ध धर्मधातुमण्डल, सातौ अध्याय आदर्शज्ञानमण्डल, आठौ अध्याय प्रत्यवेक्षणज्ञानमण्डल, नवौ अध्याय समताज्ञानमण्डल र दशौ अध्याय कृत्यानुष्ठानज्ञानमण्डलका बारेमा छन । यी पञ्च-ज्ञानहरू प्रतीकात्मक रूपमा पञ्चतथागतद्वारा अभिव्यक्त गरिन्छ । यी पञ्च तथागतहरू ऐतिहासिक होइनन् । इतिहासातीत हुन् । अतः वहाँहरू ऐतिहासिक शाक्यमुनिसँग रेखीय तरीकाबाट भन्दा, वहाँको बोधिसग (र सबै बुद्धहरूको बोधिसग) अरेखीय, रुपकलाक्षणिक, इतिहासातीत तरीकाले सम्बद्ध हुनुहुन्छ । वहाँहरूले क्लेशहरूलाई तिनीहरूको शुद्ध वा रुपान्तरित अवस्थामा अभिव्यक्त गर्नुहुन्छ । वहाँहरूले पञ्च स्कन्धलाई पनि तिनीहरूको शुद्ध रूपमा अभिव्यक्त गर्नुहुन्छ । हामीलाई स्मरण हुनुपर्छ कि वहाँहरू प्रतीकहरू हुनुहुन्छ र विश्वप्रसिद्ध मनोवैज्ञानिक सि.जी.युङ्ग (C.G. Jung) र विश्वप्रसिद्ध धार्मिक इतिहासकार मिसिया इलियाडका अनुसार कुनै पनि प्रतीकको निश्चित अपरिवर्तनशील

अर्थ हुँदैन् [C.G. Jung: Man and His Symbols; Mircea Eliade: Patterns of Comparative Religion] । हामीले कहिलेकाही एउटै प्रतीक पनि विभिन्न परम्पराभित्र विभिन्न उद्देश्यको लागि प्रयोग भएको र भिन्न-भिन्न अर्थहरू दिइएको पाउँछौं ।

अतः वैरोचनले मोहको शुद्ध रूप जनाउँछ, अक्षोभ्यले क्रोध जनाउँछ (कुनै कुनै परम्परामा यी दुईका अर्थहरू हेरफेर गरिएको पनि पाइन्छ) । अमिताभले राग जनाउँछ, रत्नसंभवले मान र मात्सर्य अनि अमोघासिद्धिले ईर्ष्या जनाउँछ । जव यी क्लेशहरू रूपान्तरित हुन्छन्, तब:- मोह धर्मधातु ज्ञानमा रूपान्तरित हुन जान्छ, जसको धर्मविभूति (hicrophany) / रूपक (metaphor) वैरोचन तथागत हुनुहुन्छ, द्वेष आदर्शज्ञानमा रूपान्तरित हुन जान्छ, जसको धर्मविभूति अक्षोभ्य तथागत हुनुहुन्छ । राग प्रत्यवेक्षणज्ञानमा रूपान्तरित हुन्छ, जसको धर्मविभूति अमिताभ तथागत हुनुहुन्छ । मान, मात्सर्य समताज्ञानमा रूपान्तरित हुन्छन्, जसको धर्मविभूति रत्नसंभव तथागत हुनुहुन्छ र ईर्ष्या कृत्यानुष्ठानज्ञानमा रूपान्तरित हुन जान्छ, जसको धर्मविभूति अमोघासिद्धि तथागत हुनुहुन्छ । यी देवताहरूका रङ्गहरू वहाँहरूको आ-आफ्नो ज्ञान र क्लेशसँग सम्बन्धित हुन्छन् । अतः वैरोचन तथागत र मोहको रङ्ग सेतो हुन्छ जसले मोह/अविद्या/अज्ञानको मूढतालाई दर्शाउँछ । । सेतो रङ्ग सबै रङ्गहरू (क्लेशहरू इत्यादि) को मयोजन भएको हुनाले यसले धर्मधातु ज्ञानका सम्पूर्ण गुणहरूलाई पनि दर्शाउँछ । त्यस्तै अक्षोभ्य तथागतको रङ्ग निलो-कालो हुन्छ किनकि जव एउटा मान्छे क्रोधित हुन्छ, तब उसको चित्त अत्यन्तै उर्जायुक्त हुन्छ । र नेपालीमा हामीले भन्ने पनि गरेकाछौं कि, "उ रिमले कालो निलो भयो" । यद्यपि हामी नेपालीहरूले कालोलाई पनि रङ्ग नै भन्छौं, तर वास्तवमा विज्ञानका अनुसार कालो, रङ्गहरूको अभाव मात्र हो र आफै कुनै रङ्ग भने होइन । प्राचीनकालमा राम्रोसँग चम्काइएको चाँदी अक्सर ऐनाको रूपमा प्रयोग गरिन्थ्यो । दर्पण जस्तै यो पनि रङ्गहीन हुन्छ तर

यसले सवै रङ्गहरूलाई प्रतिबिम्बित गर्छ, त्यसैले यसले आदर्शज्ञानलाई दर्शाउँछ । अमिताभ तथागतको रङ्ग रगतो या पद्मरगत जस्तो हुन्छ । धेरै जसो मूर्तिहरूले रगतोलाई या त खलगत या कामरगतको रूपमा सहजै बुझ्छन् । धेरै ठूला शहरहरूमा रङ्गलाई एगियाहरू हुन्छन् । त्यसैले अमिताभ तथागत कामरगतसँग सम्बन्धित हुनुहुन्छ । जब एउटा व्यक्तिले इच्छा गर्छ, तब उसले कुरूप, सुन्दरता र अतिसुन्दर, मनपर्ने र नपर्ने बीच भेद गर्छ, तसर्थ यो प्रत्यवेक्षण ज्ञानसँग सम्बन्धित छ जसको अर्थ छुट्याउनु वा विशलेषण गर्नु वा भेद गर्नु हुन्छ । रत्नसम्भव तथागत सुन या धनसँग सम्बन्धित भएकोले वहाको रङ्ग पहलो वा सुनौलो हुन्छ । धन भनेको मान र मात्स्यको कारण हो र जब यसलाई निगकरण गरिन्छ, तब सवै कुरा बराबर हुन्छ, अतः रत्नसम्भव तथागत समताज्ञानको प्रतीक हुनुहुन्छ । अमोघसिद्धि तथागतको रङ्ग हरियो हुन्छ । धेरैजसो मूर्तिहरूमा हरियो इप्पाको रङ्ग हो । जब कुनै व्यक्ति ईपालु हुन्छ, र यदि त्यसको उपयोग सकारणत्मक हुन्छ भने, त्यो ईपालु व्यक्ति, उसले ईप्पा गरेको व्यक्ति जस्तै हुने प्रयास गर्छ, जसको अर्थ कस्य वा कस्यानुष्ठानज्ञान हो ।

त यी पञ्च ज्ञानहरू के-के हुन जसको धर्मविभूति Hierophany पञ्चतथागतहरू हुनुहुन्छ : केन्द्रिय तिब्बतमा शिक्षा दिएका मञ्जुश्रीका तीन आविभावहरूमा महान साक्ष्या गुरु साक्ष्या परिण्डित (११७२-१२५१), गेलुग्पा परम्पराका संस्थापक चोङ्खापा (१३५५-१४१७) र तिब्बतका महान निङ्मापा गुरु लोङ्चेन गवज्याम्पा (१३०१-१३६३) लाई मानिन्थ्यो । तीमध्ये लोङ्चेन गवज्याम्पाले आफ्नो किताब-"छो जी रीन्छेन् ट्रेङ्गवा" चतुर्थम रत्नमाला मा लेख्नुहुन्छ "जब तिमीले तृष्णा, क्रोध, मोह, मान र इप्पा उत्पन्न हुने वास्तविक धरातललाई चिन्ने छौ, तिमीले तिनीहरू स्वतः शान्त भएको देख्नेछौ । तिनीहरू स्वाभाविक रूपमै विलीन भै निमल ज्ञानका पाँच पक्षहरूको रूपमा परिशुद्ध हुन्छन् । यसैलाई पाँच विषयहरूद्वारा सृजित भ्रमको

पाँच प्रमुख ज्ञानको रूपमा, याने प्रत्यवेक्षण, आदर्श, धर्मधातु, समता र कृत्यानुष्ठान ज्ञानको रूपमा सार्वत्रिक शुद्धिकरण भनिन्छ । यसमाथि परम् पावन दुर्गजोम् गिन्योछेले गर्नु भएको टीका यसप्रकार छ :-
 "हामीले सुखद प्रीतिकर मानेको कुनै वस्तुप्रति आसक्ति हुनु राग हो । यो अरु सम्पूर्ण क्लेशहरूमा व्याप्त भएको हुन्छ । यस्तो वस्तुप्रतिको आसक्तिको शुद्धिकरण नै प्रत्यवेक्षणज्ञान हो । यसले कुनै एक विशेष वस्तु आलम्बनलाई अरु केहीसँग नमिसाइकन अलग राखी त्यसको निस्वभावतालाई चिन्दछ । द्वेष, धृणा त्यस्तो कुराप्रति निर्देशित हुन्छ, जसलाई हामी अप्रीतिकर असुखद ठान्दछौ । त्यस्तो द्वेष रिस आदर्शज्ञानको रूपमा शुद्ध हुन्छ, जसले त्यस वस्तुलाई स्पष्ट रूपमा प्रतिविम्बित गरिदिन्छ । यस्तो किमिमको ज्ञानलाई वस्तुहरूलाई बिना अवरोध स्पष्टसँग प्रतिविम्बित गर्ने ज्ञानको रूपमा परिभाषित गरिन्छ । यसको मुख्य लक्षण स्पष्टता निर्मलता (clarity) हो । मोह अन्धकारको अवस्था हो जहाँ व्यक्तिले न त स्पष्टसँग केही देख्न नै सक्छ, न त उसँग विवेक नै हुन्छ । रागजस्तै यो पनि सम्पूर्ण क्लेशहरूमा व्याप्त हुन्छ । शुद्ध अवस्थामा यो सबै वस्तु अलम्बनहरूको सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञान हो । जुन शून्यताको प्रत्यक्ष अविकल्प ज्ञानद्वारा युक्त हुन्छ । केही गुरुहरूले यी दुई क्रोध र मोह लाई विपरीत ढगले व्याख्या गर्नुहुन्छ, अर्थात् क्रोधलाई सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञानको रूपमा र मोहलाई आदर्शज्ञानको रूपमा । त्यस्तै वैरोचनलाई भेता र अश्रोभ्यलाई कालो-नीलो रूपमा देखाइने पनि गरिन्छ । तर यसमा कुनै प्रतिकूल कुरा छैन किनकि हरेक ज्ञानलाई पनि पन्थेक पाँच ज्ञानको एउटा पक्षको रूपमा विभाजित गर्न सकिन्छ । तिनीहरू एक आपसबाट अपवर्जित (exclusive) हुँदैनन् ।

मान भनेको सामाजिक दजा, परिवार, वैभव, विद्वत्ता र यस्तै अन्य कुराहरूको आधारमा आफूलाई अरुभन्दा उच्चतर मान्नु हो । समताज्ञान न्यो हो जुन उत्कृष्ट या निकृष्ट, राम्रो या नराम्रो, आफ्नो या विरानो जस्ता भ्रामक भेदभाव रहित हुन्छ । तसर्थ कुनै

द्वैतभावपूर्ण भेदभाव नगर्ने जानमा अभिमानको कुनै स्थान हुँदैन । समताज्ञान मानको शुद्धिकरण हो ।

अन्ततः, कृत्यानुष्ठानज्ञान त्यही हो जसले सहज र स्वतः सम्पादित कार्यमा कुनै विघ्न खडा गर्दैन । यो इष्ट्याको शुद्धिकरण हो, जुन इष्ट्याको प्रभावमा व्यक्तिले कुनै काम अरु कसैद्वारा सम्पादित नभई आफू स्वयम्ले सम्पादन गर्न पाएको भए हुन्छ। भन्ने चाहना गर्दछ ।" तसर्थ यी भए बाधको मागमा क्लेशलाइ ज्ञानको रूपमा शुद्धिकरण गर्ने सार्वान्तक उपायहरू ।

पाली धेरवादी र संस्कृत सर्वास्तीवादी दुवै अभिधर्मका अनुसार, यी पाँच क्लेशहरू चैत चैतसिक । पालीमा चैतसिक हुन् । यिनीहरूको वास्तविक स्वभाव नै चित्तको स्वभाव हो र त्यो भन्दा भिन्न अरु केही होइन । चित्तको स्वभाव प्रभास्वर हो र सबै क्लेशहरू आगन्तुक मात्र हुन् । अधि नै उल्लिखित पाली श्लोकले भने अनुसार यी चैतसिक (क्लेश) को वास्तविक स्वभाव प्रभास्वर चित्त हो जुन क्लेशमुक्त हुन्छ । अतः सबै पञ्च क्लेशहरूको स्वभाव प्रभास्वर र शुद्ध हुन्छ । त्यसैले यिनीहरूको सच्चा स्वभाव पञ्चज्ञान हो जसको धर्माविर्भाति पञ्च तथागतहरू हुन्हुन्छ । हामीले भनी नै सक्यौं कि मञ्जुश्री तथागतहरूको तसर्थ शाक्यमुनिको मात्र नभई अनर्वादि कालदेखि सम्पूर्ण बुद्धहरूको रूपकलाश्रावक प्रतीक, धर्माविर्भाति हुन्हुन्छ । यसैले, मञ्जुश्री स्वयमा पञ्च तथागतसंग सम्वन्धित पञ्चज्ञान पनि समाहित छ । यी पाँच नामसर्गीतिका प्रमुख मण्डलहरू हुन् । केही भाष्यहरूका अनुसार सातवटा मण्डलहरू हुन्छन् -

- १) धर्मधातु वागीश्वर मण्डल
- २) नामसर्गीति मञ्जुश्रीको वज्रधातु मण्डल
- ३) अरुपचन मञ्जुश्रीको सविशुद्ध धर्मधातुज्ञान मण्डल
- ४) त्रैलोक्याविजय (अक्षोभ्य) को आदर्शज्ञान मण्डल

५) वादिसिंह मञ्जुश्री (अभिज्ञान) को प्रत्यवेक्षणज्ञान मण्डल
 ६) वादिराज मञ्जुघोष (रत्नसम्भव) को समताज्ञान मण्डल
 ७) मञ्जुवज्र (अमोघमिद्धि) को कृत्यानुष्ठानज्ञान मण्डल
 चन्द्रभद्रकीर्ति र स्मृतिज्ञानकीर्तिका अनुसार, नामसंगीतिमा ६ वटा
 मण्डलहरू हुन्छन् :-

- १) मञ्जुश्री प्रजामूर्तिसंग सम्बद्ध वज्रधातुको महामण्डल
- २) मञ्जुश्री अरुणचक्रको सुविशुद्ध धर्मधातुज्ञान मण्डल
- ३) मञ्जुश्री दुःखच्छेदको आदर्शज्ञान मण्डल
- ४) मञ्जुश्री वज्रतीक्ष्णको प्रत्यवेक्षणज्ञान मण्डल
- ५) मञ्जुश्री वागीश्वरको समताज्ञान मण्डल
- ६) मञ्जुश्री ज्ञानकायको कृत्यानुष्ठानज्ञान मण्डल

मञ्जुश्रीका नामहरू मायाजालाभिसंबोधिगाथाको ३४ औं परिवर्तमा पाइन्छन् । अब प्रश्न उठ्छ कि वुद्धहरू ६ जना (पञ्च तथागत + वज्रसत्त्व), मञ्जुश्रीको नाम इत्यादि ६ वटा भएता पनि, केही भाषा/टीकाहरूमा मण्डल (को सख्या कसरी) सातौं हुन् गयो ? चौथो परिवर्तको प्रारम्भ यसरी हुन्छ -

इदम् सद्मन्त्र राजनसयुक्त गिरापते ।

[वाणीका स्वामी(गिराम्पति)का ६-मन्त्र राजाहरू द्वारा साथ दिईएका]

यसको अर्थ गिराम्पति सातौं हो जसले ६-मन्त्र राजालाई साथ दिन्छ । यो गिराम्पति धर्मधातु वागीश्वर मण्डल हो । यो महायोग तहका मण्डलहरूको ज्यादै सक्षिप्त र अपूर्ण व्याख्या हो । यो महायोग तहका मण्डलहरू भावनात्मक स्वर, भाषिक संरचना, विचार विन्यास र व्याख्यात्मक शैलीहरूको एउटा सम्पूर्ण र पूनःसंरचित पद्धति/शैली/मार्ग हो । उदाहरणको लागि, रोगहरूलाई

देव, देवी र नागहरू आदि जस्ता विशेष शब्दावलीको आधारमा निदान गर्नु वा अर्थ लगाउनु/व्याख्या गर्नु यो समूहको भाषिक संरचना र विचार-विन्यास हो । यसको उपयोग एउटा अधिक समृद्ध र बढी परिपूर्ण वृत्तान्तक शैली/जीवन ढाँचा (mode of being)/जगद्-दृष्टि (weltanschauung) तर्क शैली (mode of logic) सृजना गर्न र पहिले नदेखिएका, महसुस नगरिएका नसोचिएका नयाँ सम्भावनाहरूलाई प्रकट गर्न गरिन्छ ।

दोस्रो वर्गका मण्डलहरूलाई अनुयोग वा नाडीचक्र मण्डल भनिन्छ । वज्रयान अनुत्तरयोग परम्परामा यस्ता महायोग पद्धतिहरूलाई अर्कोमण्डल-जुन अनुयोग मण्डल हो-मा जानका लागि साधनको रूपमा प्रयोग गरिन्छ । भाषिक संरचना इत्यादि पुनः परिवर्तित हुन्छन् । यद्यपि त्यो त्यही नै मसार हुन्छ, अर्थात् हामी त्यही कुराको बारेमै चर्चा गरिरहेका हुन्छौं । सबै देवहरू बीज मन्त्रहरूमा परिणत हुन्छन् । रोगहरूलाई अब नाडी र प्राणहरूको असन्तुलनको रूपमा निदान/व्याख्या गरिन्छ । हामीले बुझ्नु पर्छ कि यो त्यही देव, देवी र नागहरू जस्ता महायोगका कुराहरूलाई हेर्ने अर्को दृष्टिकोण (भाषिक संरचना विचार-विन्यास मात्र हो । मैले भने भैं, महायोग प्रायजसो क्रोध द्वेष उपनाह जस्ता क्लेशहरूलाई रूपान्तरण गर्न प्रयोग गरिन्छ, त्यस्तै अनुयोग मण्डल प्रायशः कामछन्दलाई रूपान्तरण गर्न प्रयोग गरिन्छ । काम/राग भनेको कुनै वस्तु प्रति आकर्षित हुनु या टाँस्नु/आसक्त/ग्राह हुनु हो ।

तत्र रागो भवभोगयोरध्यावसानं प्रार्थना च

-*(वसुबन्धु त्रिशिका)*

[राग भनेको वस्तु र वस्तुलाई भोग्ने इच्छा र तत् सम्बन्धी चाहना हो ।]

नाडी र विन्दुको प्रयोगले उच्च तहको तीव्र सुखलाई जगाइन्छ । यो सुख प्रति को आसक्ति गगन हो । जब कुनै व्यक्तिले यो सुखमा विषयमा गदछ, उसले वेदनानुस्मृति गरिरहेको हुन्छ, किनकि यो सुख अति तीव्र सुखा वेदना हो । केही मानिसहरूले सोच्छन् कि वेदनानुस्मृति भनेको आनापानस्मृति गर्दा नासिका स्थानमा महसूस गरिने सम्बेदना मात्रै हो । तर यो एउटा मिथ्याबोध (धारणा) हो । पाली तथा सर्वास्तिवादी वाङ्मय दुवैले स्पष्ट देखाउँछन् कि कुनै पनि प्रकारको वेदनाको प्रयोग गर्न सकिन्छ । हामीले धेरीगाथामा एउटी वृद्ध महिलांले विहार वरिपरि हिँड्दा आफूलाई साहारा दिन विहारको भित्तामा हातले भर लिँदाखेरि, त्यही हातको स्थानमा नै विषयमा गरेर ज्ञानदर्शन र अहंत्व समेत लाभ गरेको कथा पाउँछौ । पाली सन्तिपट्ठन सृत र त्यसको सर्वास्तिवादी संस्कृत सूत्रमा वेदनानुस्मृति नासिका स्थानको वेदनामा मात्रै या अन्यत्र केही मात्रै गर्नुपर्छ भनेर कुनै पनि भनिएको छैन । सूत्रले तीन प्रकारका वेदनाहरू (सुखा, दुखा, असुखादुखा) मा विषयमा गर्नुपर्ने कुरा मात्रै भनेको छ । त्यसैले नाद, विन्दु निलकवाट जागृत सुखा वेदना (उच्च तहको तीव्र सुखलाई) पनि वेदनानुस्मृतिको लागि उपयोग गर्न सकिन्छ । यसो न अनुयोग मण्डल भित्रका सन्ध्या भापालाई गहल सांकेत्यायन, कुलचन्द्र कोइगला जस्ता धेरै अर्दिश्रित लेखकहरूले वित्कुलै गलत हिसावले बुझेका र अर्थ लगाएका छन् । नाडीभित्र भएका पितृ तत्व र मातृ तत्वको संयोगवाट विशेष आनन्द जगाइन्छ । यसलाई प्रायशः सन्ध्या भापामा व्यक्त गरिन्छ जस्तै : "साधक आफ्नी आमासंग संयुक्त हुनुपर्छ" इत्यादि । यो कुरा मनमा राख्नु महत्त्वपूर्ण हुन्छ कि यस्ता सबै भाषाहरू नाडी, चक्र, विन्दु का गहिरा प्रयोगहरूसंग सम्बन्धित रूपकलाक्षणक, काव्यात्मक, अरेखीय अभिव्यक्तिहरू हुन् र यिनीहरूलाई कहिल्यै सामान्य, सोभो, रेखीय हिसावले अनुवाद गरिनुहुँदैन । तिनीहरू अरेखीय अभिव्यक्तिका शैलीहरू भएकाले तिनीहरूलाई रेखीय व्याख्याप्रणालीको आधारमा व्याख्या

गर्भ सर्जकदेन र हुदैने पनि । यस्ता अभिव्यक्तिहरू हाम्रो अवचेतनका एकितरूप (Archetypical) अभिव्यक्तिहरूसँग, गाँठसँग सम्बन्धित हुन्छन् र यिनीहरूको कनै साभो रेखीय अर्थहरू (linear meaning) हुँदैनन् । यिनीहरूले त्यस्ता मानसिक आकृतिहरू (imageries) लाई उत्पन्न गराउँछन्, जसलाई साभो बौद्धिक शब्दहरूले उत्पन्न गराउनसक्दैनन् । ती अवचेतनका मानसिक आकृतिहरू कामछन्दका रूपान्तरण प्रक्रियाका अंगहरू हुन् ।

अनयोग पणालीद्वारा उत्पन्न शारीरिक आनन्दको उपयोगका साधकको व्यक्तित्वलाई एकीकृत परिपूर्ण (integrated) गर्न मद्दत गर्नमा गाँठमा मानसिकनिर्माण पभाव हुन्छ । सामान्य मानसहरूमा शरीर शारीरिक आनन्दमा कामवासना उनीहरूको ब्रह्म (ego) बाट सर्जित हुन्छ । यहा ब्रह्म भन्नाले आधुनिक मनश्चिकित्सामा प्रयोग गरिँदा जस्तै, हाम्रो "बौद्धिक व्यक्तिमूलक भाग" भन्ने बुझिन्छ । जवसम्म यी दुई एकीकृत हुँदैनन्, व्यक्तित्व सधै असन्तुलित रहन्छ या असन्तुलनोन्मुख रहन्छ । यस्ता व्यक्तित्वले ज्ञान र निर्वाण जस्ता चेतनाका उत्पन्नहरूका अवस्थाहरू लाभ गर्न सक्दैन । शरीर र शारीरिक सुखलाई दबाउनाले अस्वीकार गनाले प्रतिवाद गनाले हामीलाई कामछन्दबाट मुक्त न बनाउँदैन नै, बरु त्यो शक्तिलाई अन्य अचेतन भागहरूबाट थाहा नपाइँदा गरी व्यक्त प्रकट हुन बाध्य तुल्याउँछ । जब कामछन्द थाहा नपाइँने खालको हुन्छ, त्यो भनै खतरनाक र शक्तिशाली मात्र हुनपुग्छ । ती भूमिगत गुरिल्ला लडाकूहरू जस्ता हुन्छन् । तसर्थ कामछन्दको व्यवस्थापनको लागि यो पक्कै पनि एउटा अवैज्ञानिक तरिका हो । कामछन्दमा रमाउनाले यसलाई भन वढाउँछ, त्यसैले यो तरिका पनि काम लागेन । तर यदि शारीरिक सुखहरूलाई, पूर्ण स्मृति-सप्रजन्त्यका साथ न नकारिकन वा मूल्याङ्कन नगरिकन वा नदवाइकन व्यक्त प्रकट हुन दिइयो भने शरीर र अह अर्थात् कामवासना र बौद्धिकता एकिकृत सर्गित (integrated

हुन्छन् र सृजनात्मक विकासको एउटा भने शक्तिशाली स्रोत बन्न पुग्छन् । जसको कामवासना र वौद्धिकता (शरीर र अह) बीच ऐक्यता हुँदैन, तिनीहरू खण्डित व्यक्तित्वको शिकार हुने सम्भावना हुन्छ । जब यो खण्डित अवस्था एक हदसम्म पुग्छ, तब तिनीहरू मनोरोगी हुन्छन् । तर यदि यो अझ बढी खण्डित अवस्थामा पुगेमा व्यक्तित्व मनोभग्न (schizoid) हुन्छन् । अथवा तिनीहरूमा खण्डित व्यक्तित्व (schizophrenic) प्रवृत्ति देखापर्छ, जुन एक प्रकारको मानसिक रोग हो । अतः अनुयाय मण्डलल कामवासना र वौद्धिकता अर्थात् शरीर र अहलाई एकिकृत परिपूर्ण हुन पनि मद्दत गर्दछ र त्यस्ता परिपूर्ण व्यक्तित्वले मात्रै बाधितताभ गर्न सपना देख्नसक्छ [The Betrayal of the Body: Alexander Lowen MD] । धेरै मानिसहरूले र खास गरी हाम्रो संस्कृति अन्तर्गतकाहरूले के कुरा बुझ्नेका देखिदैनभन्दा कामना (sexuality) सम्भागको पर्यायवाची होइन । एउटा व्यक्तिले सयौं पटक सभोग गर्न सक्छ र पनि उसले आफ्नो कामना (sexuality) लाई क्रियाशील नबनाएको हुनसक्छ, जुन हाम्रो व्यक्तित्वको एउटा अंग हो । पुरुष र स्त्री बीचका सभोग कामना (sexuality) लाई व्यक्त गर्ने एउटा प्रयास मात्र हो र अधिकतर स्थितिमा उनीहरूले कामना (sexuality) लाई सामान्यतया व्यक्त गरिरहेका हुँदैनन्, बरु त्यो शरीरमाथि वौद्धिकता/अह। हावी भएको शारीरिक कृत्य मात्र भएको हुन्छ । कला, संगीत, कविता सबै कामना (sexuality) का अभिव्यक्तिहरू हुन् । त्यसैकारण नै साहित्यमा शृङ्गाररस ज्यादै महत्त्वपूर्ण हुन्छ । कामना (sexuality), भावनात्मकता र वौद्धिकता मानव व्यक्तित्वका तीन प्रमुख आधार स्तम्भहरू हुन् [The Metaphoric Mind: Bob Samples] । यो पृष्ठभूमि सहित हामीले बुझ्नुपर्छ कि तन्त्रयानले सभोगलाई हाँड्न बरु हामी हरेक भित्र भएको कामनालाई परिपूर्णता, सृजनात्मकता र अन्तिम लक्ष्य तर्फ परिचालन गर्ने प्रेरित गर्दछ । यसले कामनालाई परिचालन गर्ने भएकोले यसका सिद्धान्तहरू यौनिक रूपकलक्षण (sexual meta-

phor) हरूले भरिपूर्ण हुन्छ, जसलाई अति-बौद्धिक, खण्डित व्यक्तित्व भएका विद्वानहरूले प्रायशः कार्माक्रडाको लागि अनुमतिपत्रको रूपमा व्याख्या गर्दछन् । यसले त्यस्ता सबै अल्मलिएका विद्वानहरूको अति सागुरो र सीमित दृष्टिकोण र क्षमतालाई दर्शाउन गर्छ । मेरो व्यक्तित्व धारणामा, बौद्ध तन्त्रयानको यस्तो गलत व्याख्या र भूठो आलोचनाले ती लेखकहरूको मनाभंगता तिरको प्रवृत्तिलाई उजागर गर्दछ जे कामतावाट त्रसित छन्, किनकि त्यो त्यस शार्सारिक सुखमग ज्योद नजीक देखिन्छ, जसलाई तिनीहरूको अहले गुना शक्ति खर्च गरे नकार्नेछ । त्यस्ता सबै शब्दहरूले तिनीहरूको वनावटी सन्तुलनलाई हल्लाउँदछ । आधुनिक मनाश्चिकित्साले यसप्रकारको वनावटी सन्तुलन (artificial balance) लाई मनोरोग विक्षिप्तता भन्दछ, अर्थात् मानसिक स्वास्थ्यको क्षय श्रुति तफ एक कदम ।

अनुयोग मण्डलले कामछन्दलाई प्रत्यवेक्षणज्ञानमा रूपान्तरण गर्ने मात्र नभइ अनुक्रमको रूपमा प्रभास्वर चित्तको उदयमा प्रत्ययका भूमिका पनि खेल्दछ, जुन (प्रभास्वर चित्त) बौद्ध तन्त्रयानको भूमि मार्ग र फल नै हो । यसले हामीलाई अनुत्तर तन्त्रको पछिल्लो तथा अन्तिम तहमा पुर्याउछ, जुन अतियोग मण्डल हो । नाडी विन्दुको अनुयोग मण्डल एउटा लक्ष्यको लागि प्रयुक्त एउटा साधन मात्र हो र न त यो वज्रयानको उच्चतम अभ्यास नै हो, न वज्रयानको लक्ष्य नै हो । नाडी-विन्दुवाट जागृत आनन्द न त वज्रयानको लक्ष्य नै हो, न त यस्तो आनन्दलाई बाध नै मानिन्छ । सरहपा आफ्नो दोहामा भन्नुहुन्छ (जुन अपभ्रंश भाषामा छ) :-

चन्द सुज्ज घसी घालइ घोट्टै

सो अनुत्तर एत्थु पउण्ठ्यै ॥

एव्वहि साल जाण णिगुढो

सहज सहावे ण जाणिउ ण मूढो ॥

ती मूर्खहरूले सहजलाई चिन्दैनन् जो चन्द्र, सूर्य (नाडी आदि) को अभ्यासहरू द्वारा उत्पन्न अनुभूतिहरूलाई अनुत्तर भनी ठान्दछन् । उहाँ फेरी भन्नुहुन्छ :-

नाद न विन्दु न रवि न शाशिमण्डल

चीअराअ सहावे मुकल

उजुरे उजु छाडि मालेउ वड्

अपणे आपा बुझ्ने न्यून मण ॥

न त नाद, न विन्दु न सूर्य न चन्द्र (अर्थात् नाडीका अभ्यासहरू इत्यादि) वाट नै, चित्तराज त आफ्नो स्वभावैले मुक्त छ । सोझो वाटोलाई छोडेर बाझोटीझो वाटोवाट नजाउ... आफ्नो चित्तलाई आफैले चिन ।

केही विद्वानहरूले यस्ता दोहाहरूमा आधारित भएर सरहले कुनै अरु नै यान, "सहजयान"को वारेमा कुरा गरेका हुन् भन्ने धारणा व्यक्त गरेकाछन् तर यो वज्रयान मार्ग सम्बन्धी गलत बुझाइ हो । सरहले कुनै छुट्टै यानका वारेमा होइन वरु वज्रयानको चरम विन्दुको वारेमा कुरा गरेका हुन् । महायोग र अनुयोगका अभ्यासहरू शून्यताको विषयनासग संयुक्त रुपमा गरेको खण्डमा एउटा यस्तो समय आउँछ जव सहज उदय हुन थाल्दछ । यो स्थितिमा सबै तन्त्रहरूले सरहले भै बोल्न थाल्दछन् । उदाहरणको लागि हेवज्र तन्त्र आफैले भन्न थाल्छ :-

सा मन्त्रजापो न तपो न होमो नमाण्डलेयं न च मण्डलान् च ।

स मन्त्रजप स तपश्च होमस्तन्माण्डलेयान् तन्मण्डलञ्च ॥

समासतश्चित्तसमाजरूपी ॥

[न मन्त्र जप, न तप, न होम, न मण्डलहरूका लावालस्कर र मण्डल । सहज चित्त स्वयं नै मन्त्र जप, तप, होम, मण्डल हो ।]

यही नै अनियोग मण्डलमा सम्मिलित हुनु हो, जुन वज्रयान क्रमको अन्तिमचरणको मण्डल हो, जसको शुरुवात श्रावकयानी स्मृतिउपस्थानबाट हुन्छ । यो तेस्रो वर्गको मण्डल हो, अनियोग मण्डल । यसको भागहरूलाई चित्त मण्डल पनि भन्न सकिन्छ । यहाँ हरेक कुरालाई चित्तको तहबाट, अथवा प्रभास्वर र शून्यताको युगनद्धको रूपमा व्यवहार गरिन्छ । गंगहरूलाई प्रभास्वर र शून्यताको असन्तुलको रूपमा हेरिन्छ ।

महायोग मण्डल देवकायमा गरिने स्मृतिउपस्थान हो र स्वयं आफ्नो कायगत-वातावरण चाहिँ यसको वातावरण हो । या एक प्रकारको कायानुस्मृति हो । अनुयोग मण्डल, नाडी, विन्दु अभ्यासबाट उत्पन्न महासुखमा अभ्यास गरिने स्मृतिउपस्थान हो र त्यसैले यो वेदनानुस्मृति हो । अनियोग मण्डल (जुन वज्रयानको चौथो अभिषेक हो, र कुनै पृथकयान होइन) मार्थका दुई प्राक्रियाहरू द्वारा शोधन गरिएको चित्तमा गरिने स्मृतिउपस्थान हो । तसर्थ यो संयुक्त रूपमा चित्तानुस्मृति र धर्मानुस्मृति हो । सबै चार तहका अभिषेक र अभ्यासहरूलाई शून्यता विमोक्षमुख विपश्यनाद्वारा मुद्रित गरिन्छ जो महायानको विशेष विपश्यना हो । त्यसैले हामीले सबै स्मृतिउपस्थानहरू (सत्तिपट्टान) लाई यहाँ वज्रयानी स्वरूपमा पाउँछौं र यी मण्डलहरू मञ्जुश्रीका नाम हुन् । यस सन्दर्भमा सगीति भनेको यी मण्डलहरूको वृत्तात्मक शैली, जीवन ढाँचा अनुसार पाठ गर्नु, गाउँनु उत्सव मनाउनु सहभागी हुनु हो । यसरी मञ्जुश्री नामसगीति नामक वृत्तात्मक शैली, धर्मविभूतिभिन्नको यात्रा टुट्टीएको छ । मैले तपाईंहरूलाई केही हदसम्म मञ्जुश्री नामसंगीति मण्डलमा उत्सव मनाउन र सहभागी हुन मद्दत गर्ने भन्ने आशा छ ।

ये धर्मा हेतुप्रभवा हेतूँस्तेषाँस्तथागतोऽत्यवदत् ।

तेषाञ्च यो निरोध एवंवादी महाश्रमणः ॥

Tri-Ratna Śaraṇam Namo Amitābhāya

**ityapi sa bhagvānstathāgat'rhan
samyaksamauddho vidyācaraṇsaṃpannaḥ sugato
lokavidanuttaraḥ puruṣadamyaśārathih śāstā
devamanuṣyāṇām buddho bhagavāniti**

Man has developed many modes of being. These modes of being are the reactions in response to his existential situation. But in a broad sense, the various modes of being can be subdivided into two broad categories. One – historical mode of being, the other ahistorical. Modernism began in the 18th century with science overthrowing the hegemony of religion in the West, but we must not forget that that was exclusively a Western cultural phenomena. In the East, scientific education never really overthrew religious hegemony. In fact, Eastern religious systems from very early time unlike its Western counterpart never really suppressed science or any new form of thinking. Even after the advent of Western scientific thinking and education, in the early 20th century, Buddhism and Hinduism have not only adapted to the new styles remarkably but also have shown dynamism to integrate these new modes of thinking into its folds.

However, since the 1950 Western culture as a whole has taken a summersault, Modernism is no more modern but outdated and Post-Modernism has become the latest fad, the most modern mode of thinking. While Modernism decried all other modes of existence except the linear, rational analytical mode as unscientific and thus superstitious and a dinosaur-like relic of the primitive unthinking past. Post-Modernism has overthrown the hegemony of rational linear thinking – which was

considered in the 18th and 19th centuries as the only true mode of knowledge and true mode of being and thus scientific. However as said above, science itself is no more so confident that the linear rational methodology called Empirical View is the only correct and true view and that it can grasp or explain all of reality. Science itself has come to terms with the fact that the linear rational empirical view is not only limited but can also become limiting to the further progress of science itself. Thus the historical mode of being which is a child of linear rational thinking is of only relative value to man's well-being and growth of knowledge. It certainly is not the one and only true mode of being nor is it the measuring rod for what is scientific and what is superstition. It is only one mode of being that man has developed as an answer to the questions put to him by his existential situation and although in the 18th and 19th centuries it was considered as the most valid mode of being, in the Post-Modern era, with the tremendous multi-faceted progress of multifarious scientific fields, it is no more considered as such. Not only that, it has also failed to deliver the goods. Although the historical mode of being and its corollary the empirical mode of thinking i.e. linear rational thinking, gave bonanza after bonanza in terms of technological development; it has failed miserably to help man become more enriched, more fulfilled or happy. In fact, it appears that it is exactly because of the exclusivity of the historical mode and its corollaries that modern man has become more dissatisfied, more frustrated, alienated and has lost all meaning to life. As Einstein once said in 1950, "Science alone can neither solve all the problems of mankind nor can it give man all the answers to his questions." Werner Heisenberg [Nobel Prize, Physics, 1932] said, "Science tries to give its concepts an objective meaning. But religious language must avoid this very cleavage of the world into objective and its subjective sides; for who would dare claim the objective side to be more real than the subjective. Thus we ought not to intermingle the two languages, we should think more subtly than we have hitherto been

accustomed to do." In another place he says, "The language of poetry may be more important for the harmony of society than the precise language of science." He again says, "Modern science in its beginning, was characterized by a conscious modesty. It made statements about strictly limited relations that are only valid within the framework of these limitations." This modesty was largely lost during the 19th century (the era of Modernism). Physical knowledge was considered to make assertions about nature as a whole. Physics wished to turn philosopher, and the demand was voiced from many quarters that all true philosophers must be scientific. Today, Physics is undergoing a basic change, the most characteristic trait of which is a return to its original self-limitation. I would like to add another relevant statement Heisenberg made: "Many modern creeds which claim that they are in fact not dealing with questions of faith, but are based on scientific knowledge contain inner contradictions and rest on self-deception" [Physics and Beyond: Across the Frontiers, the Physicist's Conception of Nature]. Erwin Shroedinger [Nobel Prize, Physics, 1933] says, "Science cannot tell us a word about why music delights us, or why and how an old song can move us to tears. Science, we believe, can in principle describe in full detail all that happens in the latter case in our sensorium and motorium from the moment the waves of compression and dilation reach our ears to the moment when certain glands secrete a salty fluid that emerges from the eyes. But of the feelings of delight and sorrow that accompany the process, science is completely ignorant—hence come I and whither I go? That is the great unfathomable question, the same for every one of us. Science has no answer to it." [My View of the World, Mind and Matter, Science and Humanism, What is Life]. Max Planck [Nobel Prize, Physics, 1918] says, "The fact is that there is a point in the immeasurable world of mind and matter, where science and therefore every causal method of research is inapplicable, not only on practical grounds but also on logical grounds, and will always remain inappli-

cable. This point is the inward sense of consciousness or awareness." [Where is Science Going?] Wolfgang Pauli [Nobel Prize Physics, 1945] says, "In spite of, or rather precisely because of Pauli's analytical and intellectual brilliance Pauli insists that rationality has to be supplemented with the mystical." [Quantum Questions: Ken Wilber] He also says, "One should never declare theses laid down by rational formulation to be the only possible pre-suppositions of human reasons [Across the Frontiers]" Sir Arthur Eddington, leader of the famous expedition which photographed the solar eclipse which helped prove Einstein's theory of relativity says, "Physics does not support mysticism but it no longer denies it . . ." He further says, "I know that I think, with a certainty which I cannot attribute to any of my physical knowledge of the world. More hypothetically but on fairly plausible evidence, I am convinced that you have minds that think. Here then is a world of fact to be investigated. The physicist brings his tool and commences systematic exploration. All that he discovers is a collection of atoms and electrons and fields of forces arranged in space and time, apparently similar to those found in inorganic objects. He may trace other physical characteristics, energy, temperature, entropy. None of these is identical with thoughts. . . . How can this collection of ordinary atoms be a thinking machine?" He also said, "We recognize that the type of knowledge after which Physics is striving is much too narrow and specialized to constitute a complete understanding of the environment of the human spirit." "Why should anyone suppose that all that matters to human nature can be assessed with a measuring rod or expressed in terms of the intersections of world-lines?" He also said, "I assert that the nature of all reality is spiritual: not material nor a dualism of matter and spirit." Also "Physics most strongly insists that its methods do not penetrate behind the symbolism". . . "Mind is the first and most direct thing in our experience; all else is remote inference." He also wrote, "Life would be stunted and narrow if we could feel no significance in the world around us be-

yond that which can be weighed and measured with the tools of the physicist or described by the metrical symbols of the mathematician." "In regard to our experience of the physical world, we have very much misunderstood the meaning of our sensations. It has been the task of science to discover that things are very different from what they seem. It is however, a very one-sided view of truth ... which takes the environment to be all important and the conscious spirit to be inessential", "starting from ether, electrons, and other physical machinery, we cannot reach conscious man and render count of what is apprehended in his consciousness". He also writes, "The overweening phase, when it was almost necessary to ask the permission of Physics to call one's soul one's own, is past" [Science and the Necessary World, New Pathways in Science; The Nature of the Physical World]

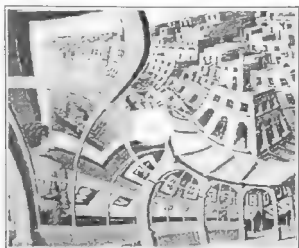
Now you may ask why I'm talking about the viewpoints of all these Nobel laureates when I should be writing about the Mañjushrī Nāmasaṃgī. The Western cultures and literatures and arts left behind Modernism and its hegemony of rationality and excessive one-sided linear view of the world in the 1950's and entered what is now called Post-Modernism. Ken Wilber writes, "We do not live in a pre-given world. One of the more remarkable tenets of the Post-Modern revolution in Philosophy, Psychology, Sociology is that different world-views exist – different ways of categorizing, presenting, representing, and organizing our experiences. There is not a single, monolithic world with a single, privileged representation, but rather multiple worlds with pluralistic interpretations. Moreover, these world-views often indeed almost always change from epoch to epoch and from culture to culture." [One Taste, The Journals of Ken Wilber] But today, many believe that even Post-Modernism is in its death bed in the West and the West is seeking a new weltanschauung. However, Nepal, as usual being behind in time in everything, seems to be just entering Modernism which the Western culture began leaving behind in the 1950's. Because Nepal is just entering Modern-

ism with all its faults of thinking and believing that only the rational, reductionist view, only the linear view, only the so-called 'scientific' view is the only true, correct, real, valuable, unsuperstitious view. I feel it necessary to point out that that is not true – as has been discovered in the Western cultures from which Nepal is copying like a monkey. And this becomes absolutely necessary to clarify before we can possibly see any value in other modes of being like the Mañjushri Nāmasaṃgī. After all the Mañjushri Nāmasaṃgī is a product of the ahistorical mode of being. It is non-linear and metaphoric and if we are struck in the historical mode of being with all its corollaries and believe only that as the correct, true, real, scientific modern mode of being, works like the Mañjushri Nāmasaṃgī automatically are seen as invalid, superstitious, unreal and not something of value. Thus, with such a *weltanschauung*, encounters with the Mañjushri Nāmasaṃgī will not enrich our lives, will not give new dimensions, new meanings, new possibilities to our mode of existence. "Obviously such 'encounters' will become culturally creative only when the scholar has passed beyond the stage of pure erudition – in other words, when after having collected, described and classified his documents, he has also made an effort to understand them on their own plane of reference", says the world famous founder of history of religion as a subject in Western universities, Mircea Eliade, former chairman of the Department of History and Religion, Chicago University [The Quest: History and Meaning in Religion; Chicago University Press; 1969]. He also writes in the same text, "...Religious data have a mode of being that is peculiar to themselves; they exist on their own plane of reference, in their particular universe. The fact that this universe is not the physical universe of immediate experience does not imply their non-reality... Stating that a religious datum is always a historical datum does not mean that it is reducible to non-religious history – for example to an economic, social or political history. We must never lose sight of one of the fundamental principles of modern science: the scale creates the phe-

nomenon." As . . . Henri Poincaré asked, not without irony, "Would a naturalist who had never studied the elephant except through the microscope consider that he had an adequate knowledge of the creature? The microscope reveals the structure and mechanism of cells, which structure and mechanism are exactly the same in all multicellular organisms. The elephant is certainly a multicellular organism, but is that all that it is? On the microscopic scale, we might hesitate to answer. On the scale of human vision, which at least has the advantage of presenting the elephant as a zoological phenomena, there can be no doubt about the reply." [Patterns in Comparative Religions: Mircea Eliade; New York; 1958]. Exactly the same thing can be said of the Nāmasaṃgī: It may be a historical document, it may be analyzed into microscopic parts which may give historical facts, or social facts etc. However, is that all that the Nāmasaṃgī is? The Nāmasaṃgī is a religious phenomenon and as Mircea Eliade says, "Any religious phenomenon is a hierophany i.e. a manifestation of the sacred, a dialectical process that transforms a profane object or act into something that is sacred i.e. significant, precious, paradigmatic. In other words, through a hierophany, the sacred is all at once revealed and disguised in the profane (it is disguised for everyone else outside the particular religious community)" [Literary Imagination and Religious Structure, Mircea Eliade; Lecture presented at the University of Chicago]. This is a good explanation of the Nāmasaṃgī: It is a hierophany which reveals the sacred all at once to the initiated while it disguises the sacred to the uninitiated. It is significant, precious and paradigmatic to those to whom it has revealed the sacred. It is only a historical datum and perhaps even superstitious mumbo jumbo to the excessively linear minded reductionists.

With this background etched clearly on our mind, let us take a journey into the kaleidoscope maṇḍala of the Nāmasaṃgī. I must warn you that what is revealed is limited to the limitations and structures of one's own weltanschauung and mode of being.

Modern cognitive sciences have more than proven that one does not experience a given world that is out there but rather one creates or recreates a world based on the datum of the patterns or energies which interact with us and our own Samskara-s. [Actual Minds, Possible Worlds, Jerome Bruner, world renowned art psychologist, Harvard University Press Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding, Humberto R. Mathurana Ph.D. & Francisco J. Varela Ph.D., Shambhala; Boston & London] Our situation is very clearly portrayed by the world renowned artist M.C. Escher in his 'The Picture Gallery'



Courtesy M.C. Escher, 'The Picture Gallery'

Here, we see that the person looking at the portrait is himself part of the portrait. In other words, he sees himself in the portrait. As the famous German philosopher Goethe put it, "The world is like a looking mirror. When we look at it, we see ourselves." So whatever you see when you go on this journey of the kaleidoscopic Nāmasaṃgīti maṇḍala, remember it is your own face. You can possibly see something new and exciting and enriching only if you are willing to allow the Nāmasaṃgīti to transform your own face.

The name of the text is Mañjushrī Nāmasaṃgītī. Its longer version or full name is Mañjushrī jñānasattvasya Paramārtha Nāmasaṃgītī as written in the Kangyur Tantra section. It is used not only by Newars of the Kathmandu valley but also by all four sects of the Himalayan Vajrayāna Buddhism and thus also Tibetan Vajrayana Buddhism. The entire Upper Mustang (Lo Yul) is Sakyapa, Manang is mostly Kagyupa and the rest of the Nepalese Cis-Himalayan ethnic groups are all Nyingmapas. The Nāmasaṃgītī is a text revered and chanted and used in all these three sects found in the Nepalese Cis-Himalayan belt. The Gelugpas do not seem to exist in Nepal as such except among Tibetan refugees. But they too use the Nāmasaṃgītī as much as the others. It is perhaps one of the most revered texts in all of the Vajrayana tradition, be it Central Asian, Mongolian, Tibetan with all its four sects or the three sects of Nepalese Cis-Himalayan and Newari Vajrayana. The Tibetan Tengyur contains many commentaries. Indian and Tibetan, such as

- 1) Ārya Mañjushrī Nāmasaṃgītī Mahātīkānāma of Candragomi (6th century, probably the same famous grammarian of Candra Kalāp Vyākaraṇa).
- 2) Vimalamitra's Amṛita Kanikanāma Ārya Nāmasaṃgītī (8th century). He was one of the founders of Buddhism in Tibet along with Guru Padmasambhava and the Mahāsthavira Upādhyāya Bhikṣhu Śāntarakṣita.
- 3) Dombi Herukā's Nāmasaṃgītī Vṛtti (6-8 century).
- 4) An unknown Indian writer's Nāmasaṃgītī Vṛtti Trinaya Prakāśakarana Dīpa Nāma.
- 5) The Mañjushrī Nāmasaṃgītilakṣabhāṣya by Smṛtijñāna Kīrti who follows Līlā Vajra.
- 6) Candrabhadrakīrti's (following Mañjushrīmitra) Ārya Mañjushrīnāma Vṛtti.
- 7) Sūryasrījñāna's Tīkā
- 8) Narendra Kīrti's Ārya Mañjushrī Nāmasaṃgītī Nāmaṇṭī.

- 9) Amongst Tibetan commentaries, the most famous Padma Karpo's Arya Mañjushrī Namas Tika, Vimalaprabhā (Chanting the Names of Mañjushrī, Prof. Alex Wayman; Shambala).

But these are only some commentaries to be found in the Tangyur of Tibet. Bhikṣu Dharmasāgar has translated in Nevāri the Tika by Rinchen Zangpo (Ratna Bhadra) in 202 BS/1970 AD. I'm sure there are some of the above in original Sanskrit and perhaps many other hidden away in the Saṅgī-some Vajracārya's library or Āgama room. It would indeed be excellent if these could also be brought out. Altogether the Mañjushrī Namasamgīti has been commented upon from two different perspectives – 1) Yoga Tantra perspective, for example, Smṛtijñāna, Mañjushrīmītra, Candrabhadra and 2) Anuttara Yoga Tantra like the Guhyasamāja type. This brings up the question for those not acquainted with the Vajrayāna tradition, "What is Yoga Tantra and what is Anuttara Tantra?" This is an apt question as the Namasamgīti is a text of Vajrayāna / Mahayāna / Tantrayāna, and this further calls up the questions, "What is Vajrayāna? How are there mantras and tantras in Buddhism? Did the Buddha teach these etc. etc. ." So let us first deal with these questions. The Namasamgīti itself claims that the Buddha Śākyamuni

himself taught it. The 2nd Parivarta begins thus,

athā śākyamunirbhagavāna sambuddho dvipadautam..

[Thus Śākyamuni Bhagavāna, the fully Enlightened, the foremost amongst the biped]

To whom was Śākyamuni teaching? The 1st to 6th and the last verse of the 1st Parivarta makes it very clear that he was answering the questions of Vajrapāṇi. "evam adhyeśya guhyendro vajrapāṇi .." Where was this taught? Unlike the Sūtra-s it was not in Jetavana or some such place. It is certainly to a Bodhisattva Deva he is replying so it could be a Devaloka where Śākyamuni

is teaching. Even the Pali Tripiṭaka makes it clear that the Śāsta taught the Deva-s both here and in their own Loka many times. Many Devas came to ask him questions in Jetavana or other places, but more apt for our case is that in the *Diggha Nikāya*, *Mahāparinibbāna Sutta* (138) when Māra requested the Śāsta, to go into Parinirvāna, the Śāsta had replied that until his teachings were well spread among the Deva-s and Manusya-s, he would not go into Parinirvāṇa.

yava devamanussohi suppakāsita

[Until it is spread amongst Deva-s and Manuṣya-s]

The fact that the Śāstā taught both the Deva-s and the Manusya-s is not only part of the mode of being of Buddhism but also a part of its hierophany. To try to eliminate this fact not only contradicts the fact that the Buddha was Śāstā Devamanussyanam; but also distorts the Buddhist mode of being and hierophany out of shape to make it confirm to Western linear reductionist point of view. After all fitting everything into the linear reductionist view is a Western cultural phenomena based on the hubris that that type of thinking is the cream of human thought (Mircea Eliade: *Waiting for the Dawn*). Such reductionist attitudes common among scholars does not explain the real mode of being of Buddhism but rather explains it away. As Prof. Mircea Eliade says, "A historian of religion cannot say for example that he has understood the Australian religions if he has not understood the Australian's mode of being in the world." [Mircea Eliade: *The Quest. History and Meaning in Religion*]. As the world renowned art psychologist and research professor of psychology at New York University, Jerome Bruner says, "In the new, more powerful, modal logic we ask of a proposition not whether it is true or false; but in what kind of possible world it would be true [Jerome Bruner: *Actual Minds. Possible Worlds*]. 'Possible Worlds' of Bruner is the same as 'modes of being' of Mircea Eliade.

But going back to the Namasamgīti, the Śāsta teaching Vajrapāṇi in a Devaloka is only one possible world / one mode of being / one possible interpretation of the Nāmasamgīti. There are other possible worlds, other modes of being, other interpretations of the hierophany called Namasamgīti. Hierophany is a word coined by Mircea Eliade, "any religious phenomenon i.e. a manifestation of the sacred, a dialectical process that transforms a profane object or act into something that is sacred i.e. significant, precious, paradigmatic." The 4th Parivarta begins with

advayodayam anutpādadharminim gatham bhāsate sma..

[The gāthā which is arisen from advaya and is of the nature of non-arising]

Now what is the 'Gāthā' whose nature is 'Advaya' and 'Anutpāda'? Where can such a 'Gāthā' (which is the Nāmasamgīti) take place? This is a place which is free from the three times. It is Lokātita, Acintya, Anabhilāpya, Niraupamya. This is the state of Acitta according to the Vajrachedikā Sūtra, Attakavacara according to Pali Vāmmaya, Catuskoti Vinirmukta according to Nāgārjuna, Bhūtakoti, Iathatā etc. etc. The Namasamgīti is an hierophany of that place, a metaphoric representation of that place which is no-place; a road going to that place where the Nāmasamgīti was taught to Vajrapāṇi by the Śāstā Śākyamuni, a finger pointing to that sacred spot which is 'precious, significant, paradigmatic' as Prof. Mircea Eliade would have said. Since this place is timeless, ahistorical, all attempts to give a historical chronology to the Nāmasamgīti however useful in reductionist scholasticism misses the point - does not participate in the mode of being that is the Nāmasamgīti and thus cannot help others celebrate it. For after all, the Nāmasamgīti is a multi-dimensional celebration of that 'Advaya Anutpāda Gāthā' which is the song of the Buddha's Enlightenment. The Prajñāpāramitāpīṇḍārtha verse 1 of Dignāga (500 AD) says,

prajñāpāramitājñānam advaya sā tathagata

[The Prajñāparamitā which is Advaya Jñāna is the Tathāgata]

That means the Nāmasaṃgiti which is the Advayodaya Anutpāda Dharma is a celebration of the Tathāgata, a participation in the Advaya-jñāna of the Tathagata and last but not least it is a hierophany of the Tathāgata who is the epitome, the metaphor for the Advaya-jñāna.

The Namasamgiti is a hierophany of the Vajrayāna; and it is similar to other texts of Vajrayāna in that they are all manifestations of the sacred which is the Enlightenment of a Buddha. Even in the Sravaka Piṭaka-s like the Therāvādin Pāli Piṭaka we find that there are three Yāna-s – 1) Srāvakayāna, 2) Pratyekabuddhayāna and 3) Bodhisattvayāna. Although the teachings of the Srāvakayāna was taught by Śākyamuni Buddha, since he himself was a Bodhisattva for 3 Asaṃkhyā Kalpa-s (4 Asaṃkhyā Kalpa-s according to Pāli Vāṃmāya) and since he himself has said in the Pāli Vāṃmāya –

ne me achar muttim

[I do not have the closed fist of some Ācārya-s]

i.e. he did not hide or keep any knowledge like some Ācārya-s; it seems illogical to claim that he did not teach the Bodhisattvayāna; even if it is not mentioned in the Srāvaka Piṭaka themselves. And this is what the Mahāyāna is about. The Pradīpyodhyo commentary to the Guhyasamāja by Candrakīrti says,

mahānto Bhava: sattvā yen buddhatvamyānti sa mahāyana

[That which takes beings to Buddhahood is Mahāyāna]

The Srāvakayāna teachings are for becoming Arhat-s, not Buddhas; the Bodhisattvayāna or Mahāyāna teachings are

for becoming Buddhas, not Arhat-s. If there are no methods to become Buddha-s and if Buddha-s do not teach them, then we have to say that there will be no more Buddhism after Śākyamuni's Śāsana ends or after Maitreya's Śāsana ends. In that case Buddhism is not Sanātana as claimed by the Buddha Śākyamuni himself. Now the Advaya Vajra Samgraha says,

mahāyāna cha dvividam paramitāyāna mantranāyose ca
[Mahāyāna is twofold Paramitayana and Mantrayana]

That means there are two forms of Mahāyāna, 1) Paramitāyāna Paramitāyana and 2) Mantranāyāna Mantrayana. The Paramitāyāna are the methods given in the Sūtra-s like the Prajñāparamitā etc. These methods spread to countries like China, Korea, Japan, Vietnam etc. The various schools of philosophies and meditations (Vipassyanā and Śamathā) found in China, Japan etc. like Tien Tai (China) Tendai (Japan) / Chan (China) / Zen (Japan) / Shan (Korea) etc. etc. belong to the Pāramitāyāna. But the Mantrayāna is also found in both China (Chenyan) and Japan (Shingon). But on the whole, China, Japan, Korea, Vietnam are more oriented towards the Paramitayana which is also called Sūtrayāna as they are based on Sūtra and also Hetuyana as the methodology applied is to use the Hetu (like antidote, renunciation etc.) to attain the Phala (Bodhi). The second Yana called Mantrayana / Vajrayana Sahajayāna / Guhyayana / Guhyamantrayāna / Phalayana. These are all synonyms which emphasize certain aspects of the Vajrayāna Mārga and not separate Yāna-s as some misled Indian scholars and their Nepalese copycats believe. The Hevajra Tantra Ṭikā says –

mantranāyamiti pañcavidham kriyā-charyā-yoga-
yogottara-yoganiruttarabheda
[The Mantrayana is five-fold kṛyā, charyā, yoga-
yogottara, yoganiruttara]

The Yogottara and the Yoganiruttara together are called

Anuttara Yoga Tantra. The Hevajra Tantra itself is an Anuttara Yoga Tantra and therefore a textbook of the Mantrayāna. But the Hevajra itself recommends that the Sutra-s of Vaibhāsika, Sautrāntika, Yogacara and Madhyamikā be studied and practiced before entering the Mantrayāna -

posadam diyate prathamam,

tadanu siksāpadam diset

vaibhāsyam tatradesata, sutrāntam vai punas tathā,

yogacāram tatahpascāt tadanu mādhyamakam diset

...tadanu hevajramārabhet

[First give Upasath i.e. Śīla, Vrata etc., then give the Śīksāpadam, then teach Vaibhāsika and then Svatrāntika (both Srāvakayana); then teach Yogācāra then Mādhyamika (Bodhisattvayāna / Pāramitāyāna), then after that start Hevajra.]

This shows that the Hevajra Tantra system which is an Anuttarayoga system and thus a Mantrayāna combined both Sūtra and Tantra. A system that combines both Sūtra and Tantra is called Vajrayāna. The Vimalaprabhā defines Vajrayāna thus -

vajramabhedyamacchedyam mahaditi

tadeva yanam mantranayam paramitanayam

phalahetvātmakam, ekalolibhutam

[The Vajra is indestructible and great. Within it is united the Mantrayāna and Pāramitāyāna]

Thus Vajrayāna and Mantrayāna are synonymous. Since Cakrasamvara, Kālacakra, Vajrabhairava, Guhyasamāja etc. are all Anuttara Yoga, they too are Vajrayana / Mantrayāna. Some scholars studying the Doha Kośa out of context, have claimed that there is a separate Sahajayana. First of all, there are no historical records of an independent Sahajayāna lineages. Secondly, all the Siddha-s who sang the Doha-s like Sarahapāda, Virupāda, Kṛṣṇācārya, Naropada etc. etc. practiced one or the other of the Tantra-s like Hevajra or Cakrasamvara or

Guhyasamāja and have written commentaries on them. Thirdly Tantra-s like the Hevajratantra make it clear that Sahaja is the 4th Abhiṣeka of all the Tantra-s :

sahaja iti sahajābhiṣeka

sahajaścaturtha ityarthah (Hevajra Tantra Ṭikā)

[The Sahaja is the 4th Abhiṣeka]

Sahaja is also synonymous with Bodha attained through the practice of the two Krama-s of the Tantra.

sahaja iti sahajanandah sambodhi (Hevajra Tantra Ṭikā)

[Sahaja is thus sahajānanda or Sambodhi]

Utpanna Krama is the Śamathā methodology of Vajrayāna using maṇḍala and creative visualization. Sampanna Krama, Nispanna Krama is the Vipassyanā system unique to Vajrayana utilizing 'Prabhāsvara Citta'. That Jñāna Darśan is attained by the Yogi using 'Prabhāsvara Citta' is also mentioned in the Aṃguttara Nikāya of the Pāli Vāṃmaya. It is said that the Sahaja arises by practicing the two Krama-s just as fire arises from rubbing two sticks. Thus Sahaja being the end goal and the 4th Abhiṣeka instruction of Mantrayana / Vajrayana; Sahajayāna is just another name for the above two and not a separate yāna. The Kalacakra is an Anuttara Yoga Tantra just like the Hevajra Tantra following the same methodology of Utpanna Krama and Sampannakrama and thus it too is one of the many Upāya-s of Vajrayāna. There is no separate Kalacakrayāna separate from Vajrayāna in general. Because Vajrayāna has many Upāya-s to help people experience the Sahaja, it is also called Upāyayāna. As its writings are written in 'Sandhyābhaṣā', or symbolical language because the whole methodology of Tantrayāna is non-linear, ahistorical, metaphorical and a hierophany i.e. a manifestation of the sacred which transforms the profane object or act into something sacred, i.e. significant precious and paradigmatical [Eliade]; it is a self-secret which can be understood only by those who celebrate or participate in the sacred. Disclosing the secret which is always a linear mode

destroys the sacredness and thus loses the mode of being / the *weltanschauung* of the sacred being disclosed. It is never and can never be disclosed in a linear, reductionist fashion. It has to be transmitted from a master to a disciple by the master being in that mode of being and the disciple resonating with the master with the help of special rituals (*Aviśeka*) which are the acts of that mode of being. This is why Vajrayāna is secret and cannot and should not be explained in a linear fashion. That would be like killing the golden goose to get its golden egg. Some scholars like Mahapandita Rahula Sankirtana and Dr. Kul Candra Koirala [Nepalko Sāmskr̥tik Parampara Ra Rājamukṭa] have done great disservice to Vajrayana by misinterpreting such 'Sandhyābhāṣā' and Vajrayāna's hierophany. So, Vajrayana is also called Guhyayāna or Guhyamantrayāna. So the Mañjuśrī Nāmasaṃgīti is a hierophany of the Vajrayāna school of Buddhism. Although in India there were no separate schools of Vajrayāna, today we can speak of two major branches of Vajrayana – 1) The Nevār Vajrayāna as practiced by the Nevār-s of Kathmandu valley which seems to be mostly based on Cakrasamvara, although there are ancient Vihāra-s linked with Hevajra and others. 2) Tibetan Vajrayāna, which is practiced in Tibet, China, Central Asia, Mongolia and the entire Himalayan belt from Ladakh to Arunachal Pradesh inclusive of the entire Nepalese Cis-Himalayas. The Shingon Shu of Japan is also Vajrayāna but it does not seem to be directly connected with either Nevār Vajrayāna or with Tibetan Vajrayāna. The Tibetan form of Vajrayāna which is the most widely practiced is further divided into four major schools – 1) Nyingmapa [old school] cis Himalayan Nepalese belong to this school. 2) The Sakyapa [the Lopa-s of Upper Mustang of Nepal belong to this school; although in ancient times, Dolpa was also Sakyapa, today they have all become Nyingmapa although Sakya monasteries like the Yanser Gompa still exist], 3) Kagyupa [The Manangi-s or more correctly the Neshangpas are mostly Kagyupa]. 4) Gelugpa [The Dalai Lama is a Lama of this school. He is not even the head of this

school let alone the other schools. This is a point most Nepalese don't seem to know. The Dalai Lamas were the political heads of Tibet but they were never the head of Tibetan Buddhism like the Pope is of Catholicism. As far as I know, there are no original Gelugpas amongst any of the cis Himalayan ethnic groups although there are a few new converts]. The Nyingmapa school which is the most widely practiced in the Nepalese cis-Himalaya was established by Guru Padmasambhava, Upadhyāya Bhikṣu Śāntarakṣita and Vimalamitra, who were invited to Tibet by King Trisong Detsen who belonged to the lineage of Emperor Srongtsen Gampo, who married Bhrikuti of Nepal, to establish Buddhism in Tibet around the 8th century. The Sakya tradition began with the Indian Mahasiddha Virupada around the 6th century according to Sakya records. Through Virupada to Ksetri Dombi Heruka and Brahmin Kṛṣṇacarya to Avadūtipada to Damarupāda to the Kayastha siddha Gayādhara who went to Tibet around 1000 AD and taught Drogmi Lotsawa (993-1074) who had himself studied many years in India. Drogmi's disciple Khon Konchog Gyalpo belonging to an ancient aristocratic family belonging to the Nyingmapa tradition before he met Drogmi established a monastery in 1073 AD at a place called Sakya, which means Pāṇḍu Bhūmi (Kya-Pāṇḍu, sa-Bhūmi). Ever since then, this lineage has been named Sakyapa. It was Khon Konchog Gyalpo's great grandson Phagpa who took the Nepalese architect Arniko to Kublai Khan's court in China when he went there as the Guru of the Emperor. The Kagyupa began with Marpa Lotsawa. Lotsawa is a Tibetanized acronym of the Samskrit word 'Loka Caṅkṣupāda' which was the name given to those high level deeply realized practitioners who translated Samskrit, Prakṛt, Pali texts into Tibetan. Marpa had many disciples among whom, the most famous (now world-renowned) was Milarepa. Milarepa had two main disciples, 1) a prince non-monk Rechungpa and 2) a monk called Dhagpo Lharje i.e. the doctor of Lharje who is more well known today as Gampopa. Gampopa had many enlightened disciples through whom the major and minor lineages of the Kagyupa be-

gan. Among the disciples of Gampopa was the 1st Karmapa Dusum Khyenpa who began the incarnate lineage of the Karmapas. He was given the title Karmapa by Śākyasribhadra (1127-1225) the last abbot of Nalanda.

The great Bengali Siddha and Pandita Atiśa Dipamkara Srijñāna (979-1053) went to Tibet via Nepal. He was in Nepal in 1038. He is said to have inaugurated the Thām Vihar from which Thamel gets its name. The lineage he established in Tibet called the Khadampa was revised and reformed by a brilliant and creative Pandita of Tibet Tsong Kha Pa (1355-1417). This revised, reformed form was called the Gelugpa. Among the many disciples of Mahapandita Tsong Kha Pa, was one who was later to be recognized retrospectively as the 1st Dalai Lama. It was only the 3rd incarnation of this Guru who received the Mongolian title Dalai Lama from the Mongol ruler Altan Khan and it was the 5th Dalai Lama who became the de facto ruler of Tibet by receiving Tibet as a 'Gurubheṣī' from Gushri Khan the chieftan of Khosund Mongols. But the Dalai Lamas are not the heads of even the Gelugpa tradition, let alone the other traditions which have their own heads. He became the political head of Tibet after the 5th Dalai Lama (1617- 1682) while also remaining as the 3rd most important Lama within the Gelugpa hierarchy after Trijang Rinpoche and Ling Rinpoche, both of whom are Gurus of the Dalai Lama. So these are the historical basis of the schools of Vajrayāna followed by the majority of the cis Himalayan ethnic groups of Nepal.

As for whether the Buddha could have taught or sanctioned anything to do with mantra-s etc.: there are two evidences which contradict the ideas of those who try to make the Buddha limited to a linear, reductionist scholar because they themselves are neurotically fixated on rational / linear modes of being. In the Aṅguttara Nikāya 5 Nipāta Mundavagga, the Buddha has told the Bhikṣu-s that instead of being depressed one should try

to fulfill ones objectives by whatever means possible whether through 'Japa' or the power of 'Mantra-s' or through the use of 'Subhāsā' etc.

jappena mantena subhasitena unuppadāne pavēniyā vā
yathā yatha yattha labhetha tathā tathā tattha
parakkmeyya

[Whether by Japa or by the power of Mantra-s or by use of Subhāsā (persuasive gentle words) or by giving and taking etc. etc. or by whatever means Artha Siddhi is attained, by that very means only should try to attain Artha Siddhi (fulfillment of ones objectives)].

Here the Śāstā himself exhorts Bhikṣu-s to attain 'artha siddhi' by mantra, japa etc. So the Śāstā was not against the use of mantra, japa as modernist Buddhists would have us believe. Secondly, the Mahāsāṃghika-s who are the oldest Nikāya, Sthavīravāda and the Mahāsāṃghika separated on the 2nd Saṃgāyana, had a Vidhyādhara Pīṭaka which is a Pīṭaka of Mantra-s (Hajime Nakamura: Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes).

As the Mahāsāṃghika-s were one of the 1st two oldest Nikāya-s barely 100 years after the Parinirvāṇa, this itself is a strong evidence that the Buddha's teachings contained mantra-s etc. The Pālī Vāmmaya which is the modern form of Sthavīravāda, who were as old as the Mahāsāṃghika-s, also contain many other Sutta-s like the Ratana Sutta, the Atānātiya Sutta etc. which are chanted like mantra-s and whose use are like the use of mantra-s and Dharini-s of the Mntrayāna. The Vinaya-s of all the schools also contain mantra-s for snakebites etc. Even till today, Theravadin monks of Sri Lanka, Thailand, Myanmar, Cambodia, Laos chant the Paritta Sutta which is a collection of such sutta-s for easy birth, prosperity, begetting children etc. etc. in their Dānapati's house.

As I wrote earlier, the Nāmasamgītī is revered by all the 4 major schools of Tibetan Vajrayāna and also Nevār Vajrayāna. Thus this text is very much an integral part of Nepalese culture. Now, what does Mañjushrī mean? First of all, there are three different ways Mañjushrī is used within Buddhism. The Bhāṣyakāra Smṛtijñānakīrti writes that "According to the Srāvakayāna Mañjushrī is a youth usually aged 16. This may not be applicable to Theravāda which is only one of the 16-20 Srāvaka Nīkaya-s. In the Mahāyāna Pāramitayāna Mañjushrī is a Bodhisattva of the tenth Bhūmi and in the Mahāyāna Mantrayāna (or Vajrayāna) which is the special Yāna common to the Nāmasamgītī, Mañjushrī represents Buddhatā for uncountable ages." Thus he represents the Advayajñāna, the Tathāgata, or as I have often repeated he is the hierophany of Advayajñāna etc. Smṛtijñānakīrti again says in his Mañjushrī Nāmasamgītī Lakṣa Bhāṣya that 'Mañju' means smooth because free from hard rough Kleśa and 'Sri' means glory because of arising of all merits. This again points to the fact that Mañjushrī is an hierophany, a celebration and a participation and a metaphor for the entire Buddhist path. After all, whether Therāvāda or other Srāvakayāna or Mahāyāna, Sūtrayāna or Vajrayāna, it is said very clearly -

sarva pāpasyākāraṇam kuśaśayo pasampadā
svacitta paryopadāpanametada buddhānam śāsanam

-(14.4 Verse #183 hammapada)

[Not to do any evil, to cultivate virtue, To purify ones mind is the teaching of the Buddha.]

Smṛtijñānakīrti also writes that there are three levels of Mañjushrī 1) Svayambhu Hetu Mañjushrī 2) Bhavanā Mārga Mañjushrī (this is the Mārga of Vajrayāna which combines Śamathā and Vipassyanā) and 3) Antamuktaphala Mañjushrī (This is the Phala of Vajrayāna which is Prajñāpāramitā or Advayajñāna or Tathāgata as Dignāga has aptly put it, and this is what is commonly known as Buddhahood). So again, Mañjushrī is an hierophany, participation, celebration and a

metaphor for the Bhumi, Mārga and Phala of Vajrayana Buddhism. That is why he is ahistorical and cannot and should not be analyzed in a linear fashion or historically only. This is also true of all other hierophanies of Vajrayana like the 5 Tathāgata-s or Pañca Buddha. They cannot and should not be reduced to the historical Sākyamuni as some Nepalese reductionist scholars have done. They too represent the Advayaṁāna of Sākyamuni but not only of Sākyamuni but of all Buddha-s. Thus they too are hierophany. We shall come to them a little later.

Although such hierophanies as the Mañjushrī of the Namasamgiti and the 5 Tathagata-s are often called Deva-s or Devi-Devatā-s, here Deva-s do not mean Deva-s like Brahmā, Viṣṇu, Śiva, Indra who live in certain Loka-s within the Tridhātu. Both the William Monier and Apte dictionaries give one of the meanings of Deva as 'spiritual'. Thus these Deva-s or Devi-Devatā-s are spiritual hierophanies rather than beings living in some Deva worlds. It should be kept in mind that the Maḅhima Nikāya 64 Catuma Sutta calls the Buddha Devātideva while in the Aṁguttara Nikāya 2.37 Dona Sutta, the Buddha himself has clearly denied that he is a Deva "na kho aham brahmana deva bhavissami. . ." Likewise we can say, Mañjushrī or the 5 Tathāgata-s are not Deva-s in the sense of being in some Devaloka-s but Deva-s/Devi-Devata-s in the sense of the hierophany of the Enlightened state or Enlightened mind.

So that in short is the meaning of Mañjusrī. What does Nāma mean? In Buddhist Abhidharmic tradition, Nama has two different meanings and this is true of both Pali and Sanskrit traditions. One of the meanings of Nāma is exactly as it is used in Nepali i.e. Saññakarana eg. cows, dogs etc. The Yaśomitra Tika on the Abhidharmakośa says 'Nāmayatitī Nama' - what pulls the mind towards itself. Names like cows, dogs etc. Also the Pali Nāmmaya the Vibhavinī Tika of the Abhidhammathe Saṁgaho says -

atham nāmatitī nāmam. attantī attham nāmetitī nāmam
[That which leans towards its object is Nāma, that which
makes others lean bend towards its object is Nama]

In modern scientific language, this name is called verbal thinking. This Nama is very powerful, it virtually creates the world we live in, experiences it, moulds our weltanschauung and delimits our mode of being. The Samyutta Nikāya Devatasayutta Addhavagga Nāma Sutta asks the question

kimsu sabbam addhabhavi, kissā viyyo na vijati;
kissassa ekadhamassa sabbeva vasavangu ti

[What has weighed down everything, What is most extensive, What is the one thing that has, All under its control]

Then it answers –

nāmam sabbam addhabhavi, nāmābhiyyo na vijati
namassa eka dhammassa sabbeva vasavangu ti

[Name has weighed down everything, nothing is more extensive than name, Name is the one thing that has all under its control]

In the S.N. Devatesanyukta, Jarāvaggo, Kabhisutta, it asks

kimsu nidānām gāthānām, kimsu tāmsa viyañjanam
kimsu sannisita gāthā, kimsu gāthānām Asayo

[What is the scaffolding of verses. What constitutes their phrasing, On what base do verses rest, What is the abode of verses]

Again it answers –

chando nidānam gāthānam, aksara tamsa viyañjanam
nāmasannisitā gāthā, kavi gāthānammasayo

[Meter is the scaffolding of verses, Syllable constitute their phrasing

Verses rest on a base of names. The poet is the abode of verses]

Chapter two of the Abhidharmakosa Bhasya has quoted the last part of the above verse from the Samvuttāgama 36.27 of

the Sarvāstivāda Saṃskṛt Tripitaka.

nāmasannisrita gāthā, gāthanam kavirasrita

As the ending of each Parivarta of the Namasamgiti shows that they are Gāthā-s, this meaning of Nama is intimately linked with each of the Gāthā-s. After all, the Gāthā-s are about the names of Mañjusri; and as the above Kavisutra / Kavisutta of the S.A.-S.N. says, "nāmasannisrita gāthā, gāthanām kavirasrita." The Kavi here is Śākyamuni himself Kavi-s do not speak in linear rational manners; rather their expression i.e. poems are always non-linear metaphorical even though they are verbal. That is why from ancient times poems, gāthā-s, doha-s, caryagiti-s have been the mode of expression of spiritual and religious experience. The word 'Kavi' in the above śloka means the mind of the Kavi. Certainly Gāthā-s are not based on dead Kavi-s. So, Kavi means mind. In the case of Namasamgiti Kavi is the enlightened mind of Śākyamuni (or we can also say any enlightened mind). We will see in the next definition of Nāma that Nāma means mind and thus Maṇḍala-s. So the Gāthā-s of Namasamgiti are verbal expressions, metaphoric outpourings of the 6 or 7 Maṇḍala-s that are the essence of the Nāmasamgiti. But these Nāma-s or Gāthā-s made of the Nāma-s of Mañjusri are also hierophanies in their own rights. Chanting them can produce an altered state of consciousness which can have healing effects. The tonal effect of chanting whether you intellectually understand it or not, itself opens up new doors of perception by activating the right brain (The Psychology of Consciousness; Prof. Robert E. Ornstein). This is one meaning of Namasamgiti. In fact it has been found in modern psycho-neurological researches that excessive intellectual, analytical, linear emphasis which is based on the left half of the brain often hinders new perception, new vistas, new modes of being, new possibilities. It is also mentioned in the Pāli Vāmmaya that Kāla, son of Anāthapiṇḍada came to deep realization by just chanting over and over one śloka given him by the Buddha.

In the Abhidharmakośa Yaśomitra Tīkā it says – Namatīti Nāmaḥ i.e. that which bends towards its Ālambana is Nāma. Nāma here means what in layman language is called Mana. As the Abhidharma Kośa 3.30 says – Nāmatvarūpiṇaskandha. The Arūpiṇaskandha i.e. Vedanā, Saṃjñā, Saṃskāra and Vijñāna Skandha leans towards, move towards, bends towards its Ālambana. This is the second meaning of Nāma. So when we say Mañjusrī Namasamgīti; one of its meaning is the mind of Mañjusrī. What is the mind of Mañjusrī? There are two level, Samvṛitti / Byavahārika and Paramārtha. From the Paramārtha level, Mañjusrī Nāma is the ‘Prajñāpāramitā jñānamadvaya sā tathagata’ of Dignaga while from the samvṛitti level they are the maṇḍala-s of the 5 Tathāgata-s etc. as found in the Mañjusrī Namasamgīti. We can also say that the Mañjusrī Nāma can be of three types – Bhūmi, Mārga and Phala. The Bhūmi Mañjusrī Nāma is the Prabhāsvara Citta which is primordially pure but afflicted temporarily with Āgantukamala. As the AN 1.6 says –

pabbassaram idam bhikkhave cittam,

tanca kho āgantukehi upakilisehi upakilitham

[Oh Bhikṣu-s, this mind is luminous by nature. It is made impure by adventitious Kleśa-s]

The Marga Mañjusrī Nāma are the maṇḍala-s of the 5 Tathāgata-s / 5 Jñāna-s etc. to be used as Utpanna Krama and Sampanna Krama (Śamatha-Vipassyanā) to get rid of the Āgantuka Kleśa in the Prabhāsvara Citta. It must be mentioned here that although the Pāli AN 6th Nipāt Annuttara Vagga Udayi Sutta mentions that there is meditation on the Prabhāsvara Saṃjñā and that one can attain enlightenment by that method (Nāṇa Dassan Patilābhāya), the entire Pāli Vāṇmāya including later literature like Vimutti Magga, Visuddhi Magga, Milindapanna, Patisambhidha Magga and Abhidhamma literature are silent about this point. According to the unbroken enlightened lineages of Vajrayāna, it is the correct use of such

maṇḍala-s i.e. Mañjusrī Nāma (Mind of Mañjusrī) i.e. the practice of Utpanna Krama and Sampanna Krama of such maṇḍala-s that the Śamathā and Vipāśyanā of Pabhāssar Saññā (prabhāsvara samjñā) is done to attain Enlightenment (nāṇḍassana patilabhāya). As we have already shown how Mañjusrī means Prajñāpāramitā and as Nama are the maṇḍala-s to be used as Upāya-s in the Bodhisattvayāna, Mañjusrī Nāma means Prajñopāya. As prajñā is synonymous with Vipāśyanā, Mañjusrī is a metaphor for Vipāśyanā. The Pramānavartika of Dharmakīrti says,

muktistuśūnyatādṛṣṭertadārthaḥ śesabhāvanā

[Mukti is attained by realizing Śūnyata and meditation is for that purpose]

As Śūnyatādṛṣṭi is Prajñāpāramitā, Vipassyana is Prajñāpāramitā. Kamalāsīla (750 AD) in his Bhāvanākrama 3-6th says,

bhūtapratyavekcanā ca vipāśyanocyate

bhutam puna pudgaladharmanairātmyam

[To analyze, separate, reflect upon Bhūta is called Vipāśyanā. Again Bhūta is Pudgalanairātmya and Dharma Nairātmya]

As insight into Pudgaladharmanairātmya is Prajñāpāramitā, Vipāśyanā is Prajñāpāramitā which is Mañjusrī the Advaya Jñāna. The Pāli Vāmmaya defines Vipassanā (Vipassyanā) thus –

vesesena passatiti vipassanā

[To see specially is Vipāśyanā]

vividhena aniccadī ākārena passatiti vipassanā

[To see Anitya etc. totally is Vipāśyanā]

Almost the same definition is found in Ārya Asaṅga's Srāvaka Bhūmi –

vividha paśyanā iti vipāśyanā

As the Abhidhammatha Saṃgaho says

pakārena janatiti paññā

[To know through the aspects like anitya is Prajñā]

We can see that in Pāli Vāṇmāya too, Prajñā is synonymous with Vipassanā. So Mañjusrī who is 'prajñāpāramitā jñānamadvaya...' is Vipāśyanā.

Now the Nama of 'Mañjusrī Nāma' has already been explained as meaning mind. Now mind or Citta are the maṇḍala-s used in Vajrayana practice. Since those maṇḍala-s are used for concentration and purification of the mind, they are Śamathā. So 'Mañjusrī Nāma' means Vipāśyanā and Śamathā. This brings us to the topic of maṇḍala-s which is the main subject of the Mañjusrī Nāmasaṅgīti. Before we go into the 6 or 7 maṇḍala-s of the Nāmasaṅgīti itself, we need to fully understand what maṇḍala-s are.

The word maṇḍala (dKil 'Khor in Tibetan) actually means center (manda) and periphery (la). Maṇḍa is like the 'Maṇḍap' which is the center of a show or ceremony and 'la' is similar to the 'lāvāḷaskar' of the King or the main actor in the 'Maṇḍap'. So a maṇḍala means center and periphery i.e. a circle of a king, a magician's circle, an organization with a center (chairman) and a periphery and so on. In Nepali we have words like Vāyu Maṇḍala, maṇḍali which have essentially the same root.

In Buddhist meditation, there are many kinds of maṇḍala-s. The Mañjusrī Nāmasaṅgīti itself has 6 or 7 maṇḍala-s within it. I have written 6 or 7 because there are two different lineages regarding how many maṇḍala-s there are within the Nāmasaṅgīti of which we shall speak about a little later. A maṇḍala is the way we experience the world (Samsara), inclusive of a kind of center (the experiencer) and the periphery (the experienced). It includes the tone (emotional/intellectual) of that experience; it is both quantitative and qualitative – albeit the purpose of Buddhist meditations is to change / transform the qualitative aspect. This would mean changing the experiencer and the experienced. It can be said that a restructuring of emotional and thinking patterns takes

place in this kind of mandala change. As is usual in the Vajrayāna tradition, there are 3 levels of maṇḍala-s. 1) Bhūmi Maṇḍala, 2, Mārga Maṇḍala and 3) Phala Maṇḍala

The Bhūmi Maṇḍala is ones existential situation with oneself the center and one's experience as the periphery of the maṇḍala. This maṇḍala includes the mode of being of Mircea Eliade, the possible worlds of Jerome Bruner and the Weltanschauung. The way we see / feel / experience / understand / give meaning / interpret our situation this very moment here and now, is our mandala. This includes our socio-cultural and individual weltanschauung; the limits of the possible worlds possible for us and our mode of being or modes of beings available to us. The limits, the availability and possibilities are not absolute as most people believe but are unconsciously made self-made and self-imposed structures within which we spend our lives no matter how frustrating or unfulfilling. Of course this brings us to the problem that we do not experience this moment in all its fullness / completeness / perfection. That is why it is called Ignorance Maṇḍala. It is painted by ignorance, so we are incapable of experiencing the richness of the moment, we are incapable of seeing which mandala-s are richer and more fulfilling than the one we seem to be stuck in; that there are many more possibilities of interpreting the world and our life, of giving meaning to the world and life than the ones we learnt by accident through socio-cultural conditionings and situations. If we could, every moment or experience would be the Great Perfection (Dzog Chen / Mahasandhi) – nothing to add, nothing to subtract. Thus the purpose of Buddhist meditation is to transform the Ignorance Maṇḍala into Wisdom Maṇḍala. Besides these two basic varieties of maṇḍala-s i.e. the Ajñāna Maṇḍala and the Jñāna Maṇḍala, we as individuals have an infinite number of maṇḍala-s. The poet mandala, the artist mandala, the father-mother mandala, the lover mandala, the husbandwife mandala, the school teacher / managing director

maṇḍala etc. etc. We are constantly moving from one maṇḍala to the other, but due to individual graspings, the transition may not be so smooth or we may even transmute a given maṇḍala through our fixation onto it into a perilous 'me' maṇḍala, the Ajñāna Maṇḍala, imagining it to be our basic identity. This is what is called Ātma-grāha in Buddhism and it includes grasping to an eternal, unchanging self which is separate from and independent of Saṃsāra. But Saṃsara is a flux so a fixed unchanging maṇḍala is untenable. Thus there is friction -Dukha Satya. The first tenet of Buddhism is to realize the need to be able to let go of any fixation on any maṇḍala or a group of maṇḍala-s and to be able to flow freely within the infinite dimension (maṇḍala-s) of the mind. To use Mircea Eliade's words, this is the ability to move smoothly from one mode of being to another as the needs demand, or to use Jerome Bruner's words, to be able to flow from one modal possibility to another without hindrance. This is the purpose of all Buddhist meditation - whether Srāvaka Vipassanā or Mahāyāna Zen or Vajrayāna Mahāmudrā or DzogChen. As Zen masters say, "When hungry I eat, when tired I sleep". When we can really do that without memories of the past or imaginations of the future distorting the moment maṇḍala, we are in the Jñāna Maṇḍala. This is the state without grasping or rejecting, without hope of a better situation maṇḍala or fear of a worse maṇḍala. In the words of Chogyam Trungpa Rinpoche, this state is completely hopeless i.e. free from hope and fear. Such a state is free of meditation and non-meditation, that is why it is called non-meditation. All Buddhists meditation techniques aim towards that state. In fact, all Buddhist forms of meditations are only attempts to meditate. Non-meditation is the only true meditation where there is no Ātmā who meditates (Anātmā) and therefore no meditation done by anyone. The meditator (Ātmā - Kārtā / Dhyātā and the object of meditation - Ālambana) both drop or become empty through Vipāśyanā. Thus what remains is not an eternal Ātmā by itself - Dvītyam Nāsti as the Chāndogya Upaniṣad puts it:

but rather just this non-meditation process without anyone meditating or thing meditated upon. This is the crux of the difference between Hindu and Vedantic mode of being and the Buddhist mode of being. The Vedantic Advaita means that there is nothing else but this Brahman Atma. This alone exists truly and is eternal unchanging etc. To all forms of Buddhism that is Mithya Drsti and created by Avidya with the help of Samjna Viparyaya (Pali Sañña Vipallasa). The Advaya of the Mañjuśrī Namasamgiti or Vajrayana or Zen Buddhism is not this kind of mode of being. It is a state where Jñata Atma Drasta Karta Dhyata has dropped or been penetrated by Sunyata and the Jñeya Atmeya Karana object meditated upon also has dropped like above and (this is very important) there is no Vastu or Mahavastu or Satta or Paramartha Satta by itself remaining (Dvitiyam Nasti of Candogya Upanisad). Then what remains. The question itself is wrong. It is based on the assumption that there has to be either something remaining or nothing remains. If nothing is remaining, it is Uchedavada but if something remains, it is Sasvatavada. This is the point Buddhism has been making for the last 2500 years but non-Buddhists are stuck in a mode of being in which the above assumption and the question put by it is real, people like Samkaracarya, Madhvacarya, Ramanujacarya, Kumari Bhatta, Vatsayana, Udayana and more recently Vivekananda, Dr S Radhakrsnan, Vinova Bhava have completely missed the point. Some non-Buddhists think that Buddhism is Uchedavada Nāstika nihilistic, some think that to call Buddhists Uchedavada is a misinterpretation of the Buddha's message and that the Buddhists are merely describing their own brand of Sasvatavāda in a negative way. Most ancient non-Buddhists thought that the Buddhists were Uchedavadins, Most modern non-Buddhists like Vivekananda, Dr S Radhākrśnan, Vinovā Bhava either think that the Buddha actually taught their own brand of Sasvatavada but the Buddhists didn't understand him or think that what the Buddhists say is only a negative way to arrive at the Śasvatavada which

they themselves describe in a positive way. The words used usually is 'Via Negativa' or 'Via Positiva', words derived from Christian mysticism. But the fact is that the Buddha and his followers taught the middle way from Śāsvatavāda and Uccchedavāda 'Dve anta mukta' or 'Catuskoti vinirmukta' as Nāgārjuna would have said. All of the above solutions to what is the Advaya of Buddhism given by non-Buddhist scholars (Jain or Hindu or Carvaka) are based on the assumption that there is and can be only one mode of being and that is their mode of being and there is and can be only the possibilities that is easily seen within their paradigm. There are many paradigms, many modes of beings and many possibilities and many possible weltanschauungs than the ones that any one culture or society or education allows us to see. That is why I always write that Buddhism is a paradigm shift within the Indian subcontinent's socio-cultural milieu. Like Hinduism and Jainism, it is very much a child of this culture and thus participates in the language structure, concepts and ideas of the culture. By culture here I do not mean Vedic culture but rather the culture of the Indian subcontinent of which Vedic culture is only one branch while Buddhism and Jainism are other branches. At the time of the Buddha, there were many other non-vedic sub-cultures called Sramaṇa culture and the Vedic culture was not as dominant as it is today in the Indian subcontinent. The Sramanic cultures were in strong competition with the Vedic culture as a study of both Buddhist and Jain literature clearly shows. Buddhism itself is a branch of the Sramanic culture like Jainism. The Buddha always called himself Mahāsramaṇa. The essence of the entire Buddhist teaching is summed up in the words-

ye dharma hetuprabhavā hetunsteṣānstathāgato'hyavadat
 teṣāñca yo nirodha evamādivādī mahāsramaṇaḥ
 [That all dharma-s arise from causes and conditions and
 what is the cause and what is their cessation is what the
 Mahāsramaṇa taught.]

The word here calls the Buddha Mahāśramaṇa. Sramana-s probably existed in India even before the Vedic Aryans entered India as relics from the Indus Valley civilization show [Indus Valley Civilization; Sir Mortimer Williams]. However, we cannot deny that Buddhism, Hinduism and Jainism influenced each other and there was give and take between them. So the weltanschauung and mode of being of Vedic culture are not the only possibilities. The Buddha's answer to the problems of life is itself a challenge to the concept that all views or weltanschauung or modes of beings must be limited to only sub-varieties of the Vedic view / weltanschauung / mode of being. The Vedic Advaita is clearly Śāśvatavada and a part of the weltanschauung is the belief that if a system is not Śāśvatavada, it must automatically be Ucchedavada. Buddhism is a shift from this paradigmatic mode of being / mode of seeing / mode of knowing / mode of thinking. Thus the Buddhist Advaya is 'Dvaya anta mukta'. It is free from both Śāśvatavada and Ucchedavāda. Those caught by the net of views which believe that things either have to be Śāśvata or Uccheda, do not see / understand / catch easily the concept of Dvaya anta mukta because their vision / understanding is limited by the limitations of their own mode of being. There are no things from the very beginning that can be categorized either as Śāśvata or Uccheda. Things that remain the same, unchanged in the three times (past, present, future) are Śāśvata or Sata-

sat kim? kālatraya'pitiṣṭhīti sat

-(Tatvabodha-26; Saṃkarācārya)

[Sat is that which remains unchanged in all the three times]

Things which do not exist at all are Uccheda. But the Buddha taught that on proper analysis, we can neither find any Śāśvata 'rikālāstha Vastu as all is in flux, nor is there nothing at all as the process of flux does appear. In fact, there is just the process appearing but nothing going through the process. Thus the best explanation of the Buddhist 'advaya' is the Śāstā's own words –

ataca mahaki mātara dṛṣṭe dṛṣṭamātra bhaviśyati,
 srute mate vijñāte vijñatamātra
 [Thus oh mother of Mahaki, when seeing just the seeing
 when hearing, thinking knowing, just the knowing]

This is from the Sarvastivāda Āgama but exactly the same sentence was told to Daru Bahiyācāriya by the Śāstā in the Pāli Vammaya. This concept is very famous in the Zen Buddhist tradition where it is often repeated, "When seeing just the seeing, when hearing just the hearing .. etc." This is the meaning of 'advaya' in Mahāyana / Vajrayāna and thus in the Nāmasaṃgīti also. Needless to say this 'advaya' is very different from Saṃkarācārya's Brahṃadvaitavāda

Now, going back to the maṇḍala, to transform the Ajñāna Maṇḍala into the Jñāna Maṇḍala we need to let go, stop fixating on any concept or thing no matter what it is. Such grasping is called Ātmagrāha and in Buddhist view, it does not matter whether we grasp a the objective world (Known) as 'Sata / Paramārtha Sata' or the subjective (Knower) as 'Sata / Paramārtha Sata' or any other concept conceptualized as beyond Knower and Known or free from Knower and Known. As long as there is grasping, that is the wrong view or Ajñāna As the Shenpa Shidrel of Tibet (Catusāsakti Mukti) says,

Jinpa chyungna tawa min (Satiragrāha dṛṣṭirnāstih)
 [If there is grasping, there is no correct view].

Whenever there is no grasping to anything whatsoever, that is non-meditation. In order to let go or stop fixating, it is crucial to gain insight (Vipaśyanā) into the fact that the center of the maṇḍala is centerless, or in more orthodox terms, Śūnyatā or Anātma. Centerlessness is the center and the periphery is peripheryless i.e. again Śūnya. As the Pāli texts say, "sabbe dhamma anattā" i.e. all dhamma-s (center and periphery) are Śūnya of a self. In Mahāyāna, this is called Puḍgala Nairātmya

and Dharma Nairatmya. This is the Jñāna Maṇḍala in Vajrayana. The maṇḍala is thus a true existential application of the Buddha's teachings. This is the Bhūmi maṇḍala.

Now let us go into the Marga Maṇḍala. As we said earlier, there are 4 Tantra-s i.e. Kṛyāyoga Tantra, Caryāyoga Tantra, Yoga Tantra and Anuttarayoga Tantra. The Mañjuśrī Nāmasaṃgīti can be explained and practiced from the Yoga Tantra level or the Anuttarayoga Tantra level. All the 4 levels of Tantra-s have their own maṇḍala-s and the use and style of the maṇḍala-s for meditation varies with each level of Tantra. To describe all those uses and styles of maṇḍala-s would require a voluminous book and cannot be done in an preface like this. But since the Nāmasaṃgīti can be received and practiced in both the Yoga Tantra style and the Anuttarayoga Tantra style, I shall deal a little bit with the Yoga Tantra style and explain a little bit in more detail the Anuttarayoga Tantra style.

The Yoga Tantra is based on 3 Dhyāna-s, 4 Yoga-s and 4 Mudra-s. The 3 Dhyāna-s are 1) Ādiyoga, 2) Maṇḍalarājāgra Dhyāna, 3) Karmarājāgra Dhyāna. According to the Indian Upādhyāya Kumārakalaśa, elaborate visualization of the maṇḍala through the use of the Pañca Kūla (Śamatha) and Pañca Jñāna related to them (Vipaśyana) is the Ādiyoga. The realization or conversion of the Pañca Kūla Tathagata-s (Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitabha, Amoghasiddhi and Vairocana) into the Pañca Jñāna is the Maṇḍalarājāgra Dhyāna. Finally to accomplish the activity for the benefit for all sentient beings is the Karmarājāgra Dhyāna. The second lineage and style of Nāmasaṃgīti is the Anuttarayoga Tantra style. Using this style I would like to elaborate the whats and hows of the methods of meditation of Vajrayāna - although this is only one style within Vajrayana, it will give us a good idea about the methodology of Buddhist Tantra.

The Mārga Maṇḍala, as mentioned above, are divided into 4 major types i.e. 1) Kṛyāyoga Tantra Maṇḍala, 2) Caryāyoga

Tantra Maṇḍala. 3) Yoga Tantra Maṇḍala of which we spoke in brief above, and 4) Anuttarayoga Tantra Maṇḍala. The Cakrasamvara, Hevajra, Kalacakra, Vajrabhairava, Mahāmāyā, Guhyasamāja, Yogambara, Buddhakapala and many others belong to the Anuttarayoga Tantra. Although the fine details of each of them are different, in essence they are all the same. In the Nevār tradition, such maṇḍala-s are called Mahāmaṇḍala-s. As we mentioned earlier, the Nāmasaṃgīti can also be taken from an Anuttarayoga perspective. The Anuttarayoga maṇḍala-s can be divided into three parts. There are many styles of dividing them and many lineages related to them. Here, I shall use the hermeneutics of the Nyingmapa lineage to explain the three divisions of the Anuttarayoga Tantra maṇḍala-s. This is one of the oldest hermeneutic systems of Tantra. So the Anuttarayoga maṇḍala-s can be divided into three types. The first is the body maṇḍala of the Mahayoga. The deities in Thangka-s and Puaba-s belong to this group. These maṇḍala-s are used to transform the conception of ordinary body cum environment and their maṇḍala-s into deity bodies and their maṇḍala-s through meditation. By visualizing oneself as the deity maṇḍala, we transform our ordinary self-oriented vision into a divine vision with all the qualities of the Deva. This is the use of one of the Anusmṛti-s taught by the Śāstā called Devānusmṛti. Thus through such a maṇḍala meditation Kuśāla Citta is converted to Kuśāla Citta. As the Śāstā says in the Majjhima Nikāya Saṅkhepa Sutta,

cittupādamattam pi kuśalesu dhammesu bahupakārama vadāmi
[I say that the arousal of Kuśāla Citta is very useful]

On top of that, since the visualized deities are wrathful, erotic, peaceful etc. i.e. one of the 9 Rasa-s of Kāvya Śāstra, such visualizations of oneself as that particular deity have homeopathic, therapeutic effects in transforming those Rasa-s by freeing their hold on us. Aristotle argues in his Poetics, "Something civilizing happens in the act of participating in the creation of secondary worlds. Whether the particular secondary

world is 'true' or not is itself not an issue. Such disciplined exercise results in a therapeutic catharsis, exorcises the presence of . . . passions by the very exercising of them" This is why the Vajrayāna is called the way of transformation. It frees us from the Klesha not by renouncing those Klesha-s but rather by using those very Klesha-s as medicine to destroy the Klesha-s. This is the same principle the homeopathic system uses to cure diseases. The Ayurveda also says – "visasya visamausadha" [Poison is the medicine of poison]. The Hevajra Tantra 2.2.46-49 says,

yenaiva viṣakhandena mriyante sarvajantavaḥ
tenaiva viṣatavajñaḥ viṣena sphoṭayed viṣam ||46||
[By using that very poison, a tiny amount of which would kill any living being,
the one who knows the nature of poisons dispels the poison utilizing that very poison]
yathā vātagrhitasya māsaḥ bhakṣyam pradiyate
vatena hanyate vatam viparitauśadhīkalpanāt
bhavaḥ suddho bhavenaiva vikalpapratīkalpanāt ||47||
[Just as the one who is afflicted by flatulence is given beans to eat, for afflictions
caused by wind are destroyed by wind according to the rule of counteracting medicine,
similarly phenomenal existence is purified by utilizing phenomenal existence itself,
utilizing notions to counter notions.]
karṇe toyam yathā viṣtam prati toyena kṛṣyate
tathā bhavavikalpo 'prakaraṇaḥ sodhhyate khalu ||48||
[Just as water that has entered in the ear is drawn out by using water, similarly
false notions regarding existence are indeed also purified by using phenomenal forms.]
yathā pāvakaḍagḍhas ca sydvante vahnīna punaḥ
tathā rāgaḍagḍhas ca sydvante rāga vahnīna ||49||
[Just as those who are burnt by fire treat the burn with

fire, similarly those who are burnt by the fire of passion cure themselves by utilizing the fire of passion.]

According to modern psychotherapy, any unsublimated or stuck Klesa always appears in dreams. For example a man who has a lot of Dvesa or Upanaha will often see an angry dog or someone angry attacking him or someone else. This dream is his own subconscious expressing his unresolved or unsublimated anger. Now, one of the best ways to sublimate or resolve and free oneself from that hidden anger Upanah is to play out with full visualization, the actions of that angry dream dog as if one were that angry dog according to Gestalt psychotherapy, in fact you yourself are that dog expressing an unresolved anger. As long as such Klesa-s like anger, hatred etc. are suppressed, repressed in your subconscious, your visions will always be distorted and your mode of being rather narrow and limited [F Perle, Gestalt Theory Verbatim and Gestalt Therapy]. The psychodrama of Moreno also uses the same principles to resolve knotted up Klesa-s by acting out in dramas parts which manifest such symptoms. This is the principle used when wrathful etc. deity mandala-s are used to meditate upon. Although all Nava Rasa or all Klesa-s can be used, the Mahayoga mandala-s are usually found to be of a wrathful nature. This is because in this present environment (Kaliyuga) aggression is the most common form of Klesa and neurosis. Agression is a form of Dvesa / Krodha Upanaha. That is why it is usually said that Mahayoga Tantra is for transmuting Krodha.

Also the founder of Gestalt Psychotherapy Fritze Perls says, "In order to achieve a good harmony between I go and Unconscious we should have the greatest possible control over our visualizations. On the other hand any conscious effort to visualize things is an impossibility for many people — people who apparently have no visualization at all — is a symptom of a severe neurotic disturbance." He further says that people who

are not here and now, who look at things without seeing will find the same deficiency when turning the gaze inwards, when calling up mental pictures i.e. they cannot visualize clearly [Friedrick S. Perls, Ego, Hunger and Aggression]. That means mandala practice not only help to integrate the mind (harmony between Unconscious and I go) which is one of the major goals of all forms of psychotherapy, but also helps the person become more and more grounded in the here and now and thus in reality. Only an integrated personality grounded in the reality here and now can become free from Klesa. A person who is not here and now (with Smṛti-Samprajanya every moment) cannot possibly free himself from Klesa. If he could, then the Sāsta's word to remain without Pramada would be meaningless. Also only such person can be creative and productive and can really contribute to society. As the mandala meditations allow guided and channeled expression of our hidden Klesa-s, they are good for physical health also. After all, Steven Locke MD, associate professor of psychiatry at Harvard Medical School and Douglas Colligen say, "Unexpressed inner feelings and conflicts translate into disease. Unexpressed Klesa-s are expressed through disease. Imageries have been found to bring about biochemical changes in the nerves and help in healing process ...etc." [The Healer Within: The New Medicine of Mind Body, Steven Locke MD & Douglas Colligan] Wolfgang Kretschmer says that symbols can be used in meditation to bring about an altered state of consciousness through which the symbol attains a new meaning. When the person returns back to the daily life that new meaning is maintained within the world which was symbolized in the meditation [Altered States of Consciousness; Ed. Charles T. Tart]. I have already said that one of the major purposes of maṇḍala meditation is to transform the ordinary body-environment maṇḍala into deity maṇḍala. It must be emphasized that the deity maṇḍala is not what is seen in the Thangka but rather what is experienced in the depth of maṇḍala meditation in an altered state of consciousness. Maṇḍala meditation

being visual rather than based on verbal thinking is automatically a powerful way to attain non-verbal states without which no genuine lasting insight or Vipāśyanā can be attained. Even the Pāli literature makes it sure that Jñāna-darśana / Nirvāṇa are Atakkāvacara i.e. beyond verbal thinking and logic. And finally these maṇḍala-s are used to achieve high levels of Śamatha also without which no genuine Vipāśyana can be done. Although the Theravada tradition today has what is called Sikkhā Vipassanā i.e. Vipāśyana without Śamathā, the concept of a Sikkhā Vipassanā without practicing Śamatha at all came into existence only after the Patisambiddha mentioned before at the time of King Asoka (300 BC). It was given a push by Buddhaghosa around circa 600 AD. Śamatha means 1st Dhyāna and above in this case. Such a method is not found in the Pāli Sutta-s themselves and seen to be a new creation of later Acarya-s. The Buddha himself never taught such a system, and there is no proof in the Nikāya-s of its existence. The Aṅguttara Nikāya so often quoted by votaries of Sikkhā Vipassana unfortunately does not say no Śamatha is required but rather it is not necessary to reach the Dhyāna-s of the 2nd / 3rd or higher levels to do Vipassanā. This means you can do Vipāśyanā after reaching 1st Dhyāna only and not that no Śamathā is required at all.

But Mahāyoga is not limited to Krodha only. The 6 or 7 maṇḍala-s of the Namasamgīti consist of 6 chapters out of the 13 chapters; and they belong to the Mahāyoga level. According to the 6 maṇḍala lineage, chapter V is about the Vajradhatu Mahāmaṇḍala, Chapter VI Suvīśuddha Dharmadhatumaṇḍala, Chapter VII Ādarśajñānamaṇḍala, Chapter VIII Pratyavekṣanajñānamaṇḍala, Chapter IX Samatajñānamaṇḍala and Chapter X Kṛtyanusthānajñā namaṇḍala. These five jñāna are symbolized by the Pañca Tathāgata-s. These five Tathāgata-s are not historical Tathāgatas but rather ahistorical Tathāgata-s. Thus they are not related to the historical Śākyamuni in a

linear way, but rather to his Bodhi (and Bodhi of all Buddhas) in a non-linear, metaphoric, ahistorical way. They represent the Klesa-s in their purified or transformed form. They also represent the five aggregates (Skandha-s) in their purified form. We have to remember that they are symbols and according to the world famous psychologist C. J. Jung and the world famous historian of religion Mircea Eliade, no symbols have a fixed unchanging meaning [C. J. Jung, *Man And His Symbols* & Mircea Eliade, *Patterns Of Comparative Religion*]. We sometimes find the same symbols used for different purposes and sometimes given different meanings within various lineages.

Thus Vairocana represents the purified form of Moha, Akṣobhya represents Krodha (in some lineages, these two are reversed also), Amitabha represents Raga, Ratnasambhava represents Mān and Matsarya and Amoghasiddhi represents jealousy. When these Klesa-s are transmuted, they become thus, Moha becomes Dharmadhatujñāna of which Vairocana Tathagata is a hierophany – metaphore; Dvesa becomes Adarsajñāna of which Akṣobhya is the hierophany, Rāga becomes Pratyavekṣanajñāna of which Amitabha is the hierophany, Māna Matsarya becomes transformed into Samatajñāna of which Ratnasambhava is the hierophany and jealousy becomes Kṛtyanusthānajñāna of which Amoghasiddhi is the hierophany. The colors of these deities are related to their respective Kleśa-s and Jñāna-s. Thus Vairocana and Moha are white which symbolizes the dullness of Moha – Avidyā – Ajñāna. Since white is combination of all colors (Klesa-s etc.), it also symbolizes all the qualities (guna) of Dharmadhatu Jñāna. Likewise, Akṣobhya is blue-black because when a man becomes angry, his mind becomes intensely energized. And in Nepali we say, “He became black & blue with anger”. Although in Nepali we call black a color, actually it is a lack of color and not a color itself according to science. In ancient times, a well polished silver was often used as a mirror. Like a mirror it (black) is colorless.

but it reflects all colors and that is like Ādarśajñāna. Amitābha is red or Padmarāga. Most cultures easily understand red as either danger or as Kāma Rāga. We have red light areas in many big cities. So Amitabha is related to Kāma Rāga. When one has desires, one distinguishes between ugly and beauty and the very beautiful, likes and dislikes so it is related to Pratyavekṣanajñāna which means separating and analyzing or differentiating. Ratnasambhava is linked with gold or wealth and so is yellow or golden. Wealth is the cause of Māna and Mātsarya. When that is neutralized, everything becomes equal, so Ratnasambhava is Samatajñāna. Amoghasiddhi is green in color. Green is the color of jealousy in most cultures. When one is jealous, if that is used positively, the jealous person tries to become like the one he is jealous of i.e. activity or Kṛtyānusthānajñāna.

Now, what are these five Jñāna-s of which the five Tathāgata-s are hierophanies? The great Nyingmapa master of Tibet Longchen Rabjampa (1308-1363) was recognized along with the great Sakya master Sakya Pandita (1182-1251) and the founder of the Gelugpa tradition Tsong Khapa (1355-1417) as three manifestations of Mañjuśrī to have taught in Central Tibet. He writes in his book Chos bZhi Rinchen Phrengwa (Caturdharma Ratnamāla), "When you recognize the natural ground for the arising of desire, anger, moha, māna and jealousy, you see they automatically settle. They naturally dissolve purified as the five aspects of Nirmala Jñāna. This is known as the provisional purification of the confusion of the five poisons into the major five Jñāna-s, namely Pratyavekṣana, Ādarśa, Dharmadhātu, Samatā and Kṛtyānusthāna. The commentary given to this by His Holiness Dudjom Rinpoche is this:- "Desire is being attached to something you consider pleasant. It pervades all other Kleśa-s... The purification of such fixation on an object is Pratyavekṣanajñāna. It merely singles out an individual object without mixing it with anything else and understands its Nisvabhāvatā. Angered repulsion is directed at what

you consider unpleasant. Such anger is purified as *Ādarśajñāna* which merely reflects the object clearly. This type of *Jñāna* is defined as that which clearly reflects objects with no obstruction. Its main feature is clarity. *Moha* is a state of darkness in which you do not see anything clearly and have no understanding. Like desire, it too pervades all *Kleśa*-s. Purified, it is the *Suvisuddha Dharmadhātu-jñāna* of all objects, characterized by a *Pratyakṣa Avikalpa Jñāna* of *Śūnyatā*. Some masters explain the above last two (anger and *Moha*) oppositely i.e. anger as *Suvisuddha Dharmadhātu Jñāna* and *Moha* as *Ādarśa Jñāna*. There is no contradiction in this since each variety of the *Jñāna* can be subdivided into aspects of each of the five... They are not mutually exclusive."

Māna is feeling better than others in terms of social position, family, wealth, intelligence and so on. *Samatā-jñāna* is that which is without such confused discriminations as superior or inferior, good or bad, foreign or native. Thus in the *Jñāna* that makes no dualistic discriminations, there is no ground for pride to arise. Therefore the former is the purification of the latter.

Finally, *Kṛtyanusthānajñāna* is that which offers no hindrances to actions being accomplished effortlessly and spontaneously. It is the purification of jealousy with which you wish someone else had not accomplished something, but you had. These are then the provisional techniques for purifying *Kleśa* into *Jñāna* while on the path to *Bodhi*.

Since according to both the *Pāli Therāvāda* and *Saṃskṛt Sarvāstivādin Abhidharma*, these 5 *Kleśa*-s are *Caitta / Caitasika* (*Pāli Cetasika*). Their very nature is of the nature of *Citta* and not something different. Since *Citta* is *Prabhāsvara* by nature and all *Kleśa* are only *Āgantuka*; the very nature of these *Caitasika* (*Kleśa*) is *Prabhāsvara Citta* which is free from *Kleśa*

– as the Pāli śloka mentioned before says. Thus all the 5 Kleśa-s' nature is Prabhasvara and pure. That is why their true nature is the five Jñāna-s whose hierophany are the five Tathāgata-s. We have already said that Mañjusrī as such is a metaphoric symbol, hierophany of the Tathāgata-s and thus the Tathāgata-s – not Sākyamunī alone but all Buddhas since beginningless time. Thus Mañjusrī himself has the five Jñāna-s related to the five Tathāgata-s. These five are the main maṇḍala-s of the Namasamgīti. According to some commentarial explanations there are seven maṇḍala-s -

- 1) Dharmadhātu Vāgisvara Maṇḍala,
- 2) Vajradhātu Mahamaṇḍala of Nāmasamgīti Mañjusrī,
- 3) Suvisuddha Dharmadhātu Jñāna Maṇḍala of Arapacana Mañjusrī,
- 4) Ādarśa Jñāna Maṇḍala of Trailokyavijaya (Akṣobhya),
- 5) Pratyavekṣaṇajñāna Maṇḍala of Vādisimha Mañjusrī (Amitābha)
- 6) Samatājñāna Maṇḍala of Vādirāja Mañjughoṣa (Ratnasambhava)
- 7) Kṛtyanusthanajñāna Maṇḍala of Mañjuvajra (Amoghasiddhi)

According to Candrabhadrakīrti and Smṛtijñānakīrti, there are six maṇḍala-s in the Nāmasamgīti -

- 1) Mahāmaṇḍala of Vajradhātu related to Mañjusrī Prajñāmūrti,
- 2) Suvisuddha Dharmadhātu Jñāna Maṇḍala of Mañjusrī Arapacana,
- 3) Ādarśa Jñāna Maṇḍala of Mañjusrī Dukhacheda,
- 4) Pratyavekṣaṇajñāna Maṇḍala of Mañjusrī Vajratikṣṇa,
- 5) Samatājñāna Maṇḍala of Mañjusrī Vāgisvara,
- 6) Kṛtyanusthanajñāna Maṇḍala of Mañjusrī Jñānakāya.

The Mañjuśrī Names are found in the 34th Parivarta Mayājālābhisambodhigāthā. Now the question arises that since there are six Buddha-s (five Tathagata-s + Vajrasattva), six Mañjuśrī Names etc., how is there a seventh mandala in some commentaries? The 4th Parivarta begins with

idam sadmantra rājanasamyuktaṃ gīrampateḥ

[Accompanied by the six mantra kings belonging to the Master of Speech]

This means the Gīrampateḥ is the 7th who accompanies the 6 mantrarāja. This Gīrampateḥ is Dharmadhātu Vāgīśvara Maṇḍala. So this is a very short and incomplete explanation of Mahāyoga level maṇḍala-s. This Mahāyoga level maṇḍala is a whole (holistic) and restructured way of emotional tones, language structures, thinking patterns and styles of interpreting. For example, diseases are diagnosed or interpreted in terms of male spirits, female spirits and Nāga-s etc. Deva-s, Nāga-s etc. are the language structure and thought patterns of this group. It is used to create a richer and more fulfilling mode of being / weltanschauung / mode of logic and open up new possibilities unseen, unfelt, unthought of before.

The second class of maṇḍala-s is called Anuyoga or the maṇḍala of Nāḍī Cakra-s. In the Vajrayāna Anuttarayoga tradition such Mahāyoga methodologies are used as a stepping stone into the next maṇḍala which is Anuyoga Maṇḍala. The language structures etc. again changes even though it is the same Samsara, that is even though we are still talking about the same thing. All the Deva-s become Bīja Mantra-s. Diseases now are diagnosed / interpreted as imbalances in channels and winds. We have to understand that this is just another vision (language structure, thinking pattern) for the same things as the male spirits, female spirits and Nāga-s of the Mahāyoga. As I said, Mahāyoga is usually used for the transformation of Krodha / Dveṣa / Upanāha, likewise the Anuyoga Maṇḍala-s are usually used for the trans-

formation of Kamachanda Kāma Rāga means attachment to or attraction towards something.

tatra rāgo bhavabhogayoradhyāvasānīm prārthanā ca
-[Vasubandhu; Trimsika]

[Raga is the desire for enjoyment of objects and its wishes]

Through the use of Nādi and Bindu the highest bliss is aroused. Attachment to this is Rāga. When Vipāśyanā is done on this bliss, one does Vedanānusmṛti because this bliss is intense Sukha Vedanā. Some people think that Vedanānusmṛti means only looking at the sensation in the nose area when doing Anapānasamṛti. This is a misunderstanding. Both the Pāli and Sarvāstivādin Vammaya show clearly that any kind of Vedana can be used. In the Therīgāthā we find one old woman attains Jñāna Darśan and even Arhathood by doing Vipāśyanā on the Sparśa of her hands on the walls of the Vihāra as she moved around the wall placing hand on the walls to support herself. The Pāli Satipaṭṭhāna Sutta and the Samskṛt of the Sarvāstivāda does not say that Vedanānusmṛti must be done only on the Vedanā of the nose or anywhere else. It just says to do Vipāśyana on the three types of Vedanā (Sukha, Dukhā, Asukhadukhā). Therefore the Sukhā Vedanā (intense bliss) aroused by Nādi Bindu Tilaka can also be used for Vedanānusmṛti. It is in the Anuyoga Maṇḍala-s that many non-initiated writers like Rahula Sankirtayan, Kulachanda Koirala etc. etc. who have totally misunderstood and misinterpreted the Sandhyabhāṣā. Special bliss is aroused by uniting the father element and the mother element within the Nādi-s. This is often spoken in Sandhya language when it says something like the Sādhaka should unite with his mother. It is useful to keep in mind that all such languages are metaphoric, poetic and non-linear expressions related to deep practices of Nadi, Cakra, Bindu and should not be translated in a simple straightforward linear way. As they are non-linear modes of expressions, they cannot be and should not be interpreted on the basis of linear herme-

neutics. Such expressions are deeply related to the archetypical expressions of our subconscious mind and do not have linear meanings. They provoke imageries which the linear intellectual words do not. Those subliminal imageries are part of the process of the transformation of Kamachanda.

The use of bodily bliss created by the Anuyoga system also has a profound psychotherapeutic effect in helping integrate the personality of the practitioner. In normal persons, the body / the body pleasure or sexuality is split off from the ego. Here ego means intellectual rational part of us as used in modern psychotherapy. As long as these two are unintegrated, the personality is always disbalanced or prone to be disbalanced. Such a personality cannot attain the highest states of consciousness like Jñāna or Nirvana. Forcing, denying, negating the body and the body pleasures does not free us from Kamachanda but only forces that energy to manifest unconsciously through other unconscious outlets. When Kamachanda becomes unconscious, it only becomes more dangerous and powerful. They become like underground guerilla fighters. So that is certainly an unscientific way to deal with Kāmacchanda. Revelling in Kāmacchanda only increases it so that too is useless. But if bodily pleasures are allowed to manifest without denying them or judging them or suppressing them, in full Smṛti-Samprajanya, the body and the ego i.e. the sexuality and the intellectuality become integrated and become a more powerful source of creative growth. People whose sexuality and intellectuality (body and ego) are unintegrated tend to become split in their personality. When this split reaches a certain degree, they become neurotic. If it becomes even more split, they become schizoid i.e. with a tendency to schizophrenia which is a kind of mental disease. Thus the Anuyoga Maṇḍala also helps to integrate the sexuality and intellectuality i.e. the body and ego. Only such an integrated personality can even dream of attaining Enlightenment. [The Betrayal of the Body: Alexander Lowen MD]. What

most people, especially of our culture, do not seem to understand is that sexuality is not a synonym for intercourse. One can have intercourse hundreds of times and still not mobilize sexuality which is part of our given personality. Intercourse between man and woman is only an attempt to express sexuality and in most cases they usually do not express sexuality but become only physical acts of the intellect (ego) dominating the body. Art, music, poems are all expressions of sexuality. That is why *Sṛṅgārarasa* is so important in literature. Sexuality, emotionality and intellectuality are the three main pillars of human personality [The Metaphoric Mind; Bob Samples]. With this background, we must understand that Tantrayāna does not advocate intercourse but rather the mobilization of sexuality within each of us towards integration and creativity and the final goal. Because it mobilizes sexuality, its lores are replete with sexual metaphor which over-intellectualized unintegrated scholars have often misinterpreted as license to have sex. This shows a very narrow and limited vision and capacity of all such muddled up scholars. In my personal view, such interpretations and false criticisms of Buddhist Tantrayāna belies the schizoid tendencies of those authors who are afraid of sexuality because it seems to be too close to the bodily pleasures their ego have been denying with the expenditure of great energy. All such words shake their artificial balance. Modern psychotherapy calls such artificial balance neurosis a step towards loss of mental health.

The Anuyoga Maṇḍala-s not only transmute Kamacchanda into Pratyavekṣaṇa Jñāna but also as a sequence become Pratyaya-s in the dawning of the Prabhāsvara Citta which is the Bhūmi, Mārga and Phala of Buddhist Tantrayāna. This takes us to the next and last stage of the Anuttara Tantra which is the Atiyoga Maṇḍala. The Anuyoga Maṇḍala of Nāḍi Bindu is only a means to an end and is neither the highest practice of Vajrayāna nor the goal of Vajrayāna. The arousal of bliss through the Nāḍi Bindu is not the goal of Vajrayāna nor is such

a bliss considered as Enlightenment. Saraha says in his Dohā (in Apabhramsa language) –

canda suja ghasi ghalai ghottai

so anuttara eitthu paunaṭṭhai

evvahiṃ saala jana nigudhu

sahaja sahāve na jāniuna muḍha

The fools do not know the Sahaja who think the experiences of the practices of

Candra Surya (Nādi etc.) as the Anuttara. Again he says

nāda na bindu na ravi na śaśimaṇḍala

ciarāa sahāve mūkala

uju re uju chadi mā lehu vanka

. . . apane āpā vujhate niuna mana

Neither Nada nor Bindu nor sun nor moon (i.e. practices of Nādi etc.); the

Cittarāja is free by its own nature. Do not leave the straight road and go the twisted road... Know for yourself your own mind.

Some scholars basing themselves on Doha-s like these have opined that Saraha is talking about another 'Yāna', the Sahajayana; but this is a misunderstanding of the full fledged Marga of Vajrayāna. What Saraha is speaking about is not a separate Yāna but rather the culmination point of the Vajrayāna path. There comes a time when the Sahaja begins to arise as a result of the Mahāyoga and Anuyoga practices combined with Śūnyatā Vipasyanā. At this point all Tantra-s begin to speak like Saraha. For example the Hevajra Tantra itself begins to say:-

sa mantrajāpo na tapo na homo

na māndaleyam na ca mandalānca

sa mantra japa sa tapas homas

tan māndaleyan tan maṇḍalanca

samāsatas cittasamājarupi

[No mantra japa, no tapa, no homa, no retinue of maṇḍala-s and maṇḍala. The Enlightened Mind is itself mantrajapa, tapa, homa, maṇḍala]

This is the entering into the Atiyoga Maṇḍala which is the final step in the Krama of Vajrayāna which began with the Srāvakayāna Smṛtyupasthāna. This is the third class of maṇḍala-s, the Atiyoga Maṇḍala. Its members could also be called Mind Maṇḍala. Here everything is treated in terms of the mind, or as unity of Prabhāsvara and Śūnyatā. Diseases are seen as an imbalance of Prabhāsvara and Śūnyatā etc. The Mahāyoga Maṇḍala-s are the Smṛtyupasthāna on the Deva Kāya and the environment as one's own Kāya and environment. This is a kind of Kayānusmṛti. The Anuyoga Maṇḍala is the practice of Smṛtyupasthāna on the Mahāsukha created by the Nāḍi Bindu practice and thus is Vedānānusmṛti. The Atiyoga Maṇḍala which is the 4th Abhiṣeka of Vajrayāna and not a separate Yāna, is Smṛtyupasthāna on the mind purified by the above two processes. Thus it is Cittānusmṛti and Dharmānusmṛti combined. All the 4 levels of Abhiṣeka and practice are stamped by Śūnyatā Vimokṣamukha Vipāśyanā which is the special Vipāśyanā of Mahāyāna. Thus we have all the Smṛtyupasthāna (Satipatthāna) in its Vajrayāna form and these Maṇḍala-s are the Nāma of Mañjusrī and Saṃgīti in this context is chanting / singing / celebrating / participating in the mode of being of these Maṇḍala-s. The journey into the mode of being, the hierophany called Mañjusrī Nāmasaṃgīti has thus ended. I hope I have helped you celebrate and participate to some extent the Maṇḍala of Mañjusrī Nāmasaṃgīti.

**Ye Dharmā Hetuprabhavā
Hetūṃsteṣāṃstathāgato'hyavadat
Teṣaṭca Yo Nirodha Evamvādi Mahāsramaṇaḥ**





यो पावन धर्मग्रन्थ भएको हुनाले यसलाई
कुल्चने/नाघ्ने/विछर्छाउने आदि गरेमा
भारी अकुशल हुने र शरणगमनको सवर
पनि बिगने भएकोले त्यसो नगर्न श्रद्धालु
पाठकहरूमा अनुरोध गरिन्छ ।

- व्योम कुसुमा